



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

ONTOLOGÍA POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA DE GIORGIO AGAMBEN

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN HUMANIDADES: **FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

PRESENTA:

JOSÉ ISABEL BAEZA PÉREZ

DR. DAVIDE E. DATURI
DIRECTOR DE TESIS

DR. MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDOÑEZ
CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ
ASESOR EXTERNO

DICIEMBRE 2019

Introducción	1
Capítulo I. <i>Ontología política</i> en la filosofía contemporánea	7
1. <i>El pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX</i>	9
2. <i>La recepción de Heidegger</i>	17
a. <i>De la destrucción de la ontología a la diferencia ontológica</i>	21
b. <i>El giro político de la filosofía heideggeriana</i>	28
3. <i>La recepción de Schmitt</i>	31
a. <i>Diferencia política</i>	31
b. <i>Más allá de Schmitt</i>	35
4. <i>Dos estilos de pensamiento político contemporáneo</i>	37
a. <i>Pensamiento posfundacional</i>	38
b. <i>Pensamiento impolítico</i>	42
5. <i>Alusiones a la ontología política</i>	46
CODA.....	48
Capítulo II. Agamben y la destrucción-deconstrucción de los conceptos políticos	51
1. <i>Sobre el método: arqueológica de los conceptos políticos</i>	52
a. <i>Paradigmatología</i>	53
b. <i>Ruinología</i>	55
2. <i>El proyecto Homo sacer</i>	59
a. <i>En torno a la biopolítica</i>	61
b. <i>El paradigma teológico-político</i>	62
c. <i>El paradigma teológico-económico</i>	77
CODA.....	88

Capítulo III. La ontología política de Giorgio Agamben	91
1. <i>Arqueología de la ontología</i>	93
a. <i>Dispositivo ontológico aristotélico</i>	93
b. <i>Teoría de la hipóstasis</i>	99
2. <i>Ontología modal</i>	102
3. <i>De filosofía primera</i>	106
4. <i>Forma-de-vida</i>	108
a. <i>La máquina ontológico-biopolítica</i>	109
b. <i>La maquinaria antropológica</i>	111
c. <i>Vida indivisible</i>	112
5. <i>Potencia</i>	119
6. <i>Inoperancia y potencia destituyente</i>	121
a. <i>Figuras de inoperancia</i>	124
CODA	130
Consideraciones finales	133
Anexo	140
1. <i>Notas sobre la obra</i>	141
Bibliografía	144

Introducción

Giorgio Agamben es un pensador italiano nacido en Roma en 1942. Su obra muestra un notable interés por reflexionar acerca de estética, ontología, política, historia, religión. Las reflexiones del filósofo respecto a ‘estado de excepción’, ‘nuda vida’, ‘*homo sacer*’, ‘campo de concentración’, ‘forma-de-vida’ se han convertido en una referencia para comprender la cultura política contemporánea.

La ontología política, por su parte, es un concepto procedente del pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX, que problematiza las instituciones y los presupuestos que presiden a la política; se pregunta si los fundamentos, los principios de universalidad y las teorías totalizantes deben continuar reglamentando la vida individual y colectiva. Para Emmanuel Biset, la noción *ontología política* intenta construir un pensamiento político más allá de lo que se entiende por “teoría” –determinación analítica, marco normativo, marco descriptivo–. Según él, con ese concepto, se trata de pasar del estatuto teórico al estatuto ontológico del pensamiento político, de donde la política no se refiere a un tipo de saber, sino a un conjunto de lenguajes que abren paso a dimensiones no preexistentes (Biset, 2013).

La presente investigación se pregunta si hay relación entre la filosofía agambeniana y la ontología política. No cabe duda que, para resolver esta cuestión, es esencial conocer los métodos, conceptos y problemas que son propios del pensamiento político de segunda mitad del siglo XX y de la filosofía agambeniana.

A la pregunta fundamental de esta investigación le acompañan otras interrogantes, como: ¿cuáles son los métodos, conceptos y problemas que caracterizan al pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX? ¿Qué significa el concepto ontología política? ¿Qué métodos, conceptos y problemas desarrolla la filosofía agambeniana?

A la presunta relación entre la filosofía agambeniana y la ontología política, será valioso cuestionar: ¿qué características tiene? ¿qué conceptos e

ideas le acompañan? y ¿qué función desempeña frente a las vicisitudes de la vida individual y colectiva?

El concepto ontología política ha cobrado especial relevancia en los últimos años, su ingreso en el debate político contemporáneo ha venido a problematizar y a sugerir algunas alternativas para enfrentar las consecuencias de la biopolítica; asimismo, ha cuestionado los conceptos que intentan agotar la complejidad de la vida social; de la misma forma, ha puesto en discusión los principios ontológicos y epistémicos de los que emana las ideas de fundamento, verdad, esencia.

Según algunos autores contemporáneos, este concepto ha resaltado de la pérdida de potencialidad de la ontología, la vida y la política. Para Agamben, por ejemplo, estas pérdidas son consecuencia de las categorías modales de posibilidad, imposibilidad, contingencia y necesidad de la metafísica tradicional; según él, estas categorías nunca han sido inocuas, sino operadores ontológicos que han puesto en peligro la vida de los hombres, al escindir su vida en un par categorial que separa lo humano de lo inhumano, entregándolo a la gigantomaquia biopolítica del ‘hacer vivir’ y ‘dejar morir’. Agamben considera que las categorías aristotélicas de acto y potencia le han concedido a la política occidental el paradigma de la soberanía, del que la excepción resulta el dispositivo estratégico del cual algo es dividido, excluido y empujado hacia el fondo. Para el filósofo italiano, tanto el sentido de la vida como el de la política continúan subordinadas a las categorías modales de la metafísica, pues son ellas las que “escinden al sujeto y separan en éste aquello que puede de aquello que no puede, al viviente del hablante, al musulmán del testigo, y de esta forma deciden de él. (Agamben, 2009, págs. 153-155).

Lo que la crítica de Agamben parece sugerir, según Galindo Hervás, es “una nueva ontología que torne superflua la tarea metafísica que ha ostentado la política en Occidente. [Para Agamben, la] política que viene [debe pasar] por

una ontología que piense la potencia sin relación alguna con el acto, pues sólo desde ella será posible una política sustraída al principio de la obra y para que la nuda vida sea ella misma forma-de-vida” (Galindo, 2010, pág. 71). Esto quiere decir que ‘ontología política’ agambeniana aspira a que la ontología, la vida y la política se abran a nuevas dimensiones y se liberen del tránsito de la potencia al acto, a fin de recobrar potencialidad y uso.

¿Por qué se dice que la política ha perdido potencialidad? Porque, como advertía Habermas, esta se ha convertido en conjunto de jergas autorreferidas, autosatisfechas y letales, que se desconectan “de los mundos de la vida cotidiana, de los relatos y argumentaciones de la ciudadanía” (Marinas, 2012, pág. 14). A ello se suma, la proliferación de discursos tecnocráticos que irrumpen el espacio político, convirtiéndolo en un monolito estatuido, legislado y normativizado. En ello coincide Maffesoli, para él, la política se ha ‘monoteizado’ a tal grado que ha convertido los intereses comunes, la voluntad, la naturaleza y la historia en una sola entidad (Maffesoli, 2005).

En opinión de Esposito, el detrimento de la política, está en el ‘modo’ como la filosofía se ha aproximado a la política, en donde esta última ha sucumbido a la idea de que la realidad ha de acoplarse a los conceptos filosóficos; como si “la misión de la filosofía [fuese] la de ‘realizarse’ políticamente en la realidad o que la realidad política [debe] ser ‘educada’ por la filosofía (Esposito, 1996, pág. 20).

Algunos autores han llamado al detrimento de la política: ‘la era de las neutralizaciones y despolitizaciones’ –Schmitt– y ‘el vaciamiento de lo político’ –Ernesto Laclau y Chantal Muffe–, para expresar el alejamiento de la política de su suelo originario: la *polís*.

El vaciamiento de lo político coincide con el detrimento de la ontología. No cabe duda, que el del olvido por el sentido del ser continúa representando un problema ontológico fundamental. A la ontología le queda pendiente resolver ¿cómo concebir la unidad del concepto ser si hay de por sí múltiples modos de ser?, y con ello, mostrar el carácter artificial de tal pregunta. Porque mientras la

ontología continúe siendo aquella que permita que uno de los miembros de un conjunto sea excluido, empujado hacia el fondo y puesto como *arché* y fundamento, continuará acarreando resultados letales.

Al igual que la política y la ontología, la vida experimenta un extravío sustancial. El significado de la palabra vida muestra que no contamos con un concepto lo suficientemente amplio para hablar de su complejidad, sino con un concepto que tiende a expresarse en un par categorial, como el que separa el bien del mal, la salud de la enfermedad, la animalidad de la humanidad. Los estudiosos opinan que mientras la vida continúe siendo dividida y separada de sus múltiples modos de ser, esta estará sometida a un empobrecimiento sustancial y a una amenaza que puede actualizarse de una y múltiples formas. No cabe duda que, para el tiempo que viene es necesario construir un concepto de vida en donde el modo vivir sea el vivir mismo, y donde el vivir mismo sea, pues, el modo de vida, como señala Agamben. Sólo un concepto de esta naturaleza permitirá tomar en consideración los múltiples modos de ser que ocurren en el interior de la *polis* y dar lugar a nuevas formas de organización social.

El detrimento que enfrenta la ontología, la vida y la política ha sido un tema recurrente desde la primera mitad del siglo XX; hoy, a la filosofía contemporánea le parece urgente darles a estos conceptos su posibilidad de significación, estableciendo una relación estrecha entre los conceptos y la realidad, o si se quiere, entre los conceptos y la existencia.

Esta investigación propone la categoría 'ontología política' a fin de estrechar la relación entre los conceptos y los múltiples modos de vivir. La ontología política promueve un vínculo sustancial entre ontología, vida y política; aquí, nada en relación al ser está desvinculado de la vida, como nada de la vida está desvinculado de la política. Ontología y política, ontología y vida, vida y política son términos que se correlacionan y se comparten, sobre todo cuando comprendemos que estos no se refieren un saber específico, ni a una utilidad

particular, sino a un conjunto de lenguajes que sirven para dar lugar a nuevas dimensiones de significado.

La arqueología es un recurso metodológico utilizado por el contexto intelectual de finales del siglo XX, en mayor medida por la tradición francesa e italiana –Foucault y Agamben–; dicho método está relacionado con la aparición de la ‘ontología política’, porque le ha servido a esta última para analizar conceptos, prácticas y dispositivos, bajo la pretensión de dar lugar a nuevas dimensiones de significado. Nos parece que, ‘la ontología política’ y la arqueología filosófica, son una herramienta de des-idealización que impiden que ciertos conceptos y ciertas prácticas sean consideradas sustantivas, fundamentales, inalterables e inmunes de revisión.

De las propuestas filosóficas que podrían tildarse de ontología política, ninguna es –anticipándonos a lo que respuesta de esta investigación– tan intensa como la filosofía de Giorgio Agamben, porque reconoce la urgencia de reformular, abandonar y dar ‘uso’ a ciertos conceptos que han acompañado largo años a la cultura occidental.

En esta investigación proponemos analizar el pensamiento político de finales del siglo XX, al considerar que es una buena forma de comprender el surgimiento y significado del concepto ‘ontología política’.

La presente investigación está compuesta por tres capítulos. El primero, intenta desarrollar el contexto intelectual, las influencias, el uso y la definición del concepto ontología política. El segundo, ofrece un recorrido en torno a la arqueología de los conceptos, prácticas y dispositivos políticos; este mismo, describe el paradigma teológico-político y teológico-económico. Para finalizar, el tercer capítulo se aventura a conocer la ontología política de la filosofía de Giorgio Agamben, aproximándose a lo propuesto por el pensador italiano respecto a la ontología y a la vida.

Capítulo I. *Ontología política* en
la filosofía contemporánea

... cuanto más originariamente nos hagamos dueños de la
esencia de la verdad, tanto más imperioso se volverá el
problema del fundamento.

De la esencia del fundamento, *Heidegger*

El presente capítulo aclara el significado del concepto 'ontología política', para ello, la primera parte, destaca algunas características del contexto intelectual del pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX; un par de apartados más, señalan la importancia de la filosofía de Heidegger y Schmitt; en este capítulo se relaciona el concepto en cuestión con dos estilos de pensamiento político contemporáneo: el posfundacionalismo y el pensamiento impolítico; un bloque más, analiza esta categoría a partir de lo aparecido ocasionalmente en libros, artículos y compilaciones; por último, ofrece una definición de ontología política.

La definición de ontología política que desarrolla este capítulo, sirve a esta investigación para mostrar los métodos, conceptos, problemas que el pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX utiliza para pensar: la ontología, la vida y la política.

En particular, la aproximación a esta definición está diseñada para a) conocer la cercanía de la filosofía de Giorgio Agamben con el contexto intelectual que se describe; b) subrayar la potencia especulativa de los métodos, conceptos, problemas de los que se sirve Agamben para reflexionar la ontología, la vida y la política; c) y para discutir si la filosofía agambeniana resulta elocuente para enfrentar los problemas y dificultades en los que la vida política está comúnmente implicada.

1. El pensamiento político¹ de la segunda mitad del siglo XX

A la filosofía le es inherente problematizar el mundo a partir de un modelo metodológico y una singular arquitectura conceptual. Conocer su especificidad² supone tener un acercamiento a los conceptos, los métodos y las ideas que le son características.

Para conocer esta especificidad es importante saber que las escuelas de pensamiento han sufrido un proceso de des-territorialización, por lo que hoy es cada vez más complicado hablar de algo como una escuela alemana, francesa o italiana en sí mismas, a medida que una suerte de afectación-préstamo ha minimizado las diferencias conceptuales que históricamente les habían caracterizado. Gracias a este fenómeno, ciertas escuelas filosóficas comparten un aire de familia en el uso de conceptos, en el planteamiento de problemas y en las soluciones que proponen.

Un elemento determinante que marcó al pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX fue su contexto de aparición, destacado por un ímpetu académico, social y político, producido por movimientos sociales y culturales: la posguerra, el enfrentamiento mundial entre la visión capitalista y comunista, la protesta estudiantil, el reclamo de los derechos civiles y constitucionales, el exilio de profesores universitarios y los movimientos migratorios. Por este ímpetu político, a este contexto intelectual le caracterizó un 'giro político' que insistió en renovar los presupuestos sociales que habían gobernado durante largos años y, un 'giro ontológico' que se preguntó por los fundamentos, los principios de universalidad y las teorías totalizantes de gran alcance.

¹ Nos parece sensata la advertencia conceptual de Emmanuel Biset respecto a la expresión "pensamiento político"; con esta expresión lo que interesa es "dar cuenta de los diversos modos de acercarse a la política sin desarrollar las divisiones usuales entre teoría política, filosofía política, pensamiento impolítico" (Biset, 2013).

² A lo largo de esta investigación la expresión "la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX" se refiere al pensamiento político desarrollado en Francia, Alemania e Italia: el posestructuralismo, la teoría crítica y pensamiento político italiano.

El ‘giro político’ y el ‘giro ontológico’ provocó que los movimientos intelectuales más clamados de la segunda mitad del siglo XX –el posestructuralismo, la teoría crítica y el pensamiento italiano– estuvieran resguardados por una pasión negativa y destructora –anti-institucional, anti-parlamentaria, anti-gubernamental, anti-jurídica, anti-mercado–, que busca con la misma pasión con la que niega una política irreductible y heterogénea, libre de extrema violencia, genocidio, excepción (Galindo, 2015). Esta pasión negativa no debe confundirse, como previene Michael Hardt, con una simple negación, pues se trata de “la exploración de nuevas bases para la indagación filosófica y política” (2005, pág. 16).

En esta revisión conceptual y metodológica del pensamiento político de finales del siglo XX, ceñimos el significado del concepto ontología política al pensamiento político alemán, francés e italiano contemporáneo, porque en ellos encontramos una marcada intensidad reflexiva respecto a la metafísica y la biopolítica. No desconocemos, ni desdeñamos el papel importantísimo que el pensamiento estadounidense y argentino ha tenido respecto a estos temas, pero por cuestiones de delimitación no nos detenemos a analizarlos.

Hecha esta aclaración, a continuación, se destacarán algunos aspectos de la filosofía francesa que han contribuido al entendido del concepto en cuestión.

¿Qué caracteriza a la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX? Desde principios del siglo XVIII hasta inicios del siglo XX, la filosofía francesa, dice Badiou, alcanzó una clara influencia de la filosofía alemana (2013). La recepción de Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger permitió que el pensamiento francés volviera al problema del sujeto originado por Descartes. Los filósofos francófonos se convirtieron en un referente notable en el desarrollo de una nueva relación entre el concepto y la existencia, que dio lugar al existencialismo, la hermenéutica y la deconstrucción. En opinión de Badiou, la

proximidad entre el concepto y la existencia impulsó que la relación entre la vida y el concepto se convirtiera en el “gran interrogante de la filosofía francesa” (Badiou, 2013, pág. 15).

Al pensamiento francés, además, le caracterizó un giro político, provocado por la marcada crispación social de la época, que exigía poner en cuestión la racionalidad estatal, la ciencia moderna instrumental y la creciente apreciación del mercado. Gracias al movimiento parisino de los años 60 y 70,³ la segunda mitad del siglo XX se signó como una época demasiado interesada por el sentido de la política; a partir de la revuelta, los pensadores franceses cuestionaron discursos y filosofías, se opusieron a la idea clásica de verdad y contrariaron al humanismo moderno.

Para los estudiosos, la generación del 68 tuvo tres rasgos fundamentales:

el primero es la “aptitud de sospecha” o “voluntad de deconstrucción”, que los llevó a cuestionar todos los discursos y las filosofías... El segundo rasgo [...] es el abandono o rechazo de la idea clásica de verdad. El criterio clásico de determinación de la verdad, la adecuación del objeto con los pensamientos y juicios que se producen a partir de él, ya no puede ser considerada válida, “...tal adecuación ya no tiene ningún sentido en un contexto filosófico donde se afirma que no existen hechos sino interpretaciones... El último punto [...] es una “crítica al humanismo moderno”, un fuerte espíritu antijuridista, debido a la compleja y variada influencia que tuvo la Generación del 68 (Nietzsche, Heidegger, Marx y Freud), que los llevó a concebir al sujeto como algo por completo carente de voluntad y libertad, preso de una serie de constricciones invisibles. (Tobar, 2004, págs. 170-171)

³ Movimiento social de gran alcance ocurrido en el seno del partido comunista francés, influenciado por troskistas, maoístas y anarquistas, que conjuntó a estudiantes, profesores universitarios –entre ellos Sartre, Foucault, Deleuze y Badiou–, y demás grupos minoritarios, fundamentalmente compuestos por obreros.

Hoy en día, Jacques Derrida,⁴ Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Maurice Blanchot, Alain Badiou, Philippe Lacoue-Labarthe, Étienne Balibar, Jacques Rancière son leídos a la luz de estos rasgos y considerados los teóricos más influyentes de la reflexión política francesa contemporánea.

En su ensayo sobre el pensamiento político posfundacional, Oliver Marchart relaciona a algunos de estos filósofos con el postestructuralismo bajo el apelativo: ‘heideggerianos de izquierda’ para señalarlos como discípulos indirectos de Heidegger que, con el apremio de la ontológica fundamental lograron 1) trascender el cientificismo teórico del estructuralismo y, 2) elaborar una visión progresista de Heidegger, que les sirvió para interrogar “las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (Marchart, 2009, pág. 14).

De modo que, del pensamiento político francés de la segunda mitad del siglo XX, destaca a) una reiterada crítica a los conceptos de la metafísica, b) una “sospecha” o “voluntad de deconstrucción” de los criterios de verdad, los discursos y las filosofías; b) y el desarrollo de una relación estrecha entre la vida y el concepto.

Al igual que el pensamiento político francés, el surgimiento de la ontología política está íntimamente relacionado con algunos aspectos del pensamiento político alemán, para reconocer su peculiar influencia detallaremos una que otra característica de este movimiento intelectual.

¿Qué destacar del pensamiento político alemán de la segunda mitad del siglo XX? Sin duda, la escuela de Frankfurt. El Instituto de Investigación Social –*Institut für Sozialforschung*– que dirigió Horkheimer, impulsó una reflexión

⁴ Véase “Postestructuralismo y política’. Los discípulos franceses de Jacques Derrida” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 45, No. 4, 1983, pp. 1209-1229 y “Derrida y lo político” en *Confines*, No. 30, 2013, pp. 23-37.

marxista que se oponía al idealismo hegeliano. La teoría crítica se condujo contra el facismo –el totalitarismo–, el condicionamiento económico –el capitalismo– y el condicionamiento social –la ideología–.

Al margen de Horkheimer, Adorno y Marcuse, un grupo de intelectuales se encargó de producir reflexión política para problematizar la naturaleza y el funcionamiento de los regímenes dictatoriales de derecha –Franz Neumann–. Otto Kirchheimer, por ejemplo, elaboró un complejo estudio sobre los criterios históricos y materiales que describían la naturaleza y el funcionamiento de los sistemas penitenciarios⁵ –análogo a lo desarrollado por Foucault en *Vigilar y castigar*–. Kirchheimer jugó un papel determinante para la escuela de Frankfurt porque interpretó y reconstruyó la obra de Carl Schmitt⁶. El aprecio de Schmitt por la escuela de Frankfurt, provocó que Kirchheimer, Neumann y Benjamin fueran señalados por Ellen Kennedy como ‘schmittianos de izquierda’. La relectura de Schmitt por dichos ‘schmittianos representó para los estudiosos de la Escuela de Frankfurt un gesto muy significativo que demostraba el compromiso de los pensadores alemanes frente a la reflexión política. Dice Sazbon, que

el ademán anexionista que guía las relecturas de obras de la Escuela de Frankfurt en clave schmittiana constituye un firme reconocimiento de la decisiva inscripción del pensamiento frankfurtiano en el ámbito de la teoría política (es decir, en cuanto área diferenciable de la filosofía de la historia, la teoría estética, la crítica cultural, etc., especialidades más comúnmente vinculadas a su herencia). (Sazbón, 2002, pág. 192)

De la escuela de Frankfurt, Benjamin destaca por su constante preocupación por el mundo cultural y su reiterada acusación al letargo producido por el liberalismo. A partir de él, los conceptos de ‘soberanía’, ‘mesianismo político’ y ‘estado de excepción’ se convirtieron en referente fundamental para la

⁵ Véase *Pena y estructura social*.

⁶ Véase “Schmitt y la escuela de Frankfurt. La crítica alemana del siglo XX” de Allen Kennedy en *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*.

investigación filosófica; hoy en día, los estudios más recientes sobre biopolítica están plagados de referencias a la obra benjaminiana.

Del pensamiento político alemán de la segunda mitad del siglo XX, aflora un compromiso crítico tocante a la política, la cultura y la economía; y resalta una fuerza intelectual de izquierda tendiente a la revolución social y cultural.

¿Qué ha aportado el pensamiento político italiano de la segunda mitad del siglo XX a la ontología política?

El pensamiento político italiano o Italian Through (llamado también: *Differenza italiana* o *Italian Theory* por la academia anglo-americana), se caracteriza por una enérgica actividad intelectual. Los múltiples seminarios universitarios, encuentros académicos, revistas y compilaciones demuestran que la producción filosófica en Italia, después de la década de los 60', se encargó de originar a un estilo específico de reflexión. Marramao señala que

la llamada *Italian Theory*, [...] se divide [...] en dos vertientes: la primera prosigue de forma original el trabajo de la *French Theory*, como en el caso de Roberto Esposito, mientras que la segunda, que tiene como punto de referencia a Tronti, Cacciari o a mí mismo, privilegiando la relación con el área germánica, desde siempre se ha concentrado en el concepto de lo «político». Pero también en este caso, no hay que perder de vista el modo en el que las dos vertientes se diferencian internamente y se entrelazan. Tronti, Cacciari y yo marcamos una distancia respecto al epicentro de la discusión biopolítica, aunque esta última tenga muchos matices (la posición de Agamben, la de Toni Negri y la de Esposito son bastante diferentes). Algo semejante sucede en el área llamada germanista: en el sentido en el que Tronti, Cacciari y yo tenemos posiciones bastante diferentes, mientras que en otros aspectos nuestras elaboraciones presentan relevantes puntos de intersección –o de «divergente acuerdo»– con los tres amigos antes mencionados. (Buongiorno, Tucci, & Vizcaíno, 2016, pág. 82)

La división que propone Marramao es acertada. Una parte del pensamiento político italiano de la segunda mitad del siglo XX, se caracteriza por problematizar la biopolítica, actualizando lo propuesto por Foucault. Los intelectuales italianos realizan una nueva arqueología del poder político, que interroga el papel de los dispositivos jurídico-político, médico-biológico y geopolítico, entre ellos Agamben, Esposito y Negri. Gracias a ellos, el pensamiento italiano se ha convertido en un referente para la investigación a cerca del ejercicio desmedido del poder y el uso de la violencia.

La otra vertiente de la filosofía italiana, en la que se inscribe Marramao, ha sido influenciada enfáticamente por Schmitt, ya que sus reflexiones giran en torno al concepto de 'lo político'. A esta división le interesa defender la raíz conflictual y antagónica de lo político, a partir de la crítica que Schmitt le realiza el liberalismo y a la era de la técnica. Marramao, Tronti y Cacciari guían su reflexión de lo señalado por Schmitt:

no hay nada más neutral que la técnica. Está al servicio de cualquiera, al modo como la radio puede utilizarse para difundir noticias de cualquier clase y contenido, o como Correos transmite los envíos con independencia de su contenido, de modo que de la técnica de Correos no se puede extraer criterio alguno para la valoración y el enjuiciamiento... [En la era de la neutralización] pueblos y naciones, clases y confesiones, personas de cualquier generación y sexo, pueden ponerse rápidamente de acuerdo, ya que todos se sirven con idéntica naturalidad de las ventajas y comodidades del confort técnico. (Schmitt, 2014, págs. 122-123)

Por otra parte, el pensamiento italiano, se ha valido del concepto de secularización que Schmitt y Benjamin trataron fervientemente, a fin de descifrar la estructura teológico-política y teológico-económica de la soberanía; Esposito, por ejemplo, ha utilizado el tema de la secularización para desarrollar lo que él llama paradigma inmunitario. Algunos estudiosos consideran que el pensamiento italiano se ha opuesto a la soberanía a través de dos paradigmas "por un lado, el paradigma biopolítico, por el otro, la crítica de la teología política" (Buongiorno, Tucci, & Vizcaíno, 2016, pág. 86).

Aunque la división que propone Marramao resulta reveladora, parece que olvida destacar lo que identifica enfáticamente al pensamiento político italiano: una intensa preocupación por la vida, el cuerpo y el mundo. Esposito se comporta muy lúcido en relación a esta idea, cuando señala que

si el ámbito de intervención elegido por la Escuela de Frankfurt fue el cambio sociocultural, mientras que el de la deconstrucción francesa fue la escritura, el horizonte semántico del pensamiento italiano es la categoría de vida. No pienso solo en la biopolítica [...]. Se puede decir que todo el pensamiento italiano ha sido un pensamiento de la vida en su tensión con la política y la historia. La nuestra no ha sido una filosofía de la conciencia, como la clásica francesa, ni una elaboración metafísica como la alemana. Pero tampoco ha sido una filosofía de la lógica y del lenguaje, como en los países anglosajones. No ha sido una analítica de la interioridad, de la trascendencia, de las estructuras lógico-lingüísticas, sino un saber de la vida, del cuerpo y del mundo. (Esposito, 2016, págs. 7-8).

En conclusión, del pensamiento político italiano contemporáneo, sobresale una clara oposición a la soberanía política, a partir de la crítica a la biopolítica y a la teología-política; este contexto intelectual se sirve de la arqueología como método para descifrar el funcionamiento de los mecanismos de poder político, a fin de interrogar los dispositivos jurídico-político, médico-biológico y geopolítico; así mismo, es una relectura de la vida, el cuerpo y el mundo, que matiza su naturaleza conflictual y antagónica.

2. La recepción de Heidegger

Para comprender el concepto ontología política es elemental considerar la recepción del pensamiento heideggeriano para el contexto intelectual de la segunda mitad del siglo XX.

Badiou en *La aventura de la filosofía francesa*, reconoce que la recepción del pensamiento alemán en Francia, aconteció como una verdadera apropiación; para él, “los franceses fueron a buscar algo a Alemania y abrevaron en el vasto corpus que va de Kant a Heidegger” (Badiou, 2013, pág. 15). En Heidegger encontraron, advierte, una forma de relacionar el concepto con la existencia, dando lugar a una transformación existencial del pensamiento, de donde germinan, según él, el existencialismo, la hermenéutica y la deconstrucción (Badiou, 2013).

Al igual que los filósofos franceses, los italianos y alemanes descubrieron algo en Heidegger que aún continúan actualizado. Algunos pensadores políticos contemporáneos le dieron continuidad a la crítica a la metafísica; se detuvieron a cuestionar el estatuto ontológico y epistémico de las nociones de fundamento, esencia, verdad; volvieron sobre el problema de la técnica, la tecnología y la ciencia; e investigaron la fuerza heurística de los conceptos de temporalidad, contingencia, posibilidad, potencia –Giorgio Agamben–, acontecimiento –Alain Badiou– y comunidad –Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito–.

Es ineludible señalar que la recepción de Heidegger por los pensadores políticos de la segunda mitad del siglo XX es diversa y compleja, tanto hay pensadores que se han acercado a sus primeros escritos, como hay otros que se han abrigado a su obra más tardía; de ninguno modo estos acercamientos suponen una transcripción del pensamiento heideggeriano, antes bien su recuperación tiende a actualizar, criticar, reescribir lo dicho por el filósofo. Aunque no es objeto de esta investigación detallar la recepción de Heidegger, nos parece sensato otorgarle al lector los argumentos necesarios para acreditar nuestra posición.

Los contemporáneos recuperaron la obra inicial de Heidegger para mostrar la actualidad de la crítica a la tradición metafísica desarrollada en *Ser y tiempo*, que prevé que aún no hemos tomado con seriedad el problema ontológico fundamental, el sentido del ser, puesto que no hemos dejado de soslayar la diferencia entre el ser y el ente –volveremos a este asunto más adelante–. Algunos intelectuales, como Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Alain Badiou y Claude Lefort, recurrieron al problema de la diferencia ontológica, en clave política, con la intención de efectuar una distinción conceptual entre *lo político* y *la política*, a fin de señalar que el paradigma fundacionalista⁷ ha disminuido el horizonte amplísimo de la política. Esta diferencia conceptual busca probar que la política no es una “totalidad cerrada” sino índice y factor de subversión, diferencia, antagonismo y contingencia, como sugieren Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

La relación entre la diferencia ontológica y la diferencia política es más adecuada que inoportuna: así como la diferencia entre el ser y el ente tiene por objeto impedir que lo real sea dominado por lo fáctico y evitar que a la potencialidad del ser se le impongan límites; la diferencia política evocada por los contemporáneos, intenta indicar la contingencia y la posibilidad de los conceptos políticos, así como la finitud y la aparición de nuevas instituciones y *praxis* políticas. Para Alfonso Galindo Hervás, ambas diferencias (la ontológica y la política) ostentan una forma de *epokhé* que impide que el ser esté resuelto en los entes y que lo político sea remitido a un ámbito sustantivo del que resulte restringido *in toto* a la política (Galindo, 2015, pág. 46).

Los escritos tardíos de Heidegger –sobre todo los que tratan del problema de la técnica, la ciencia y la Edad Moderna– despertaron el interés de algunos pensadores contemporáneos por su proximidad a los problemas ecológicos, tecnológicos-científicos, políticos y culturales de nuestra época. Los

⁷ El término “fundacionalismo” es utilizado por Oliver Marchart “para definir –desde el punto de vista de la teoría social y política– aquellas teorías que suponen que la sociedad y /o la política ‘se basan en principios que 1) son innegables e inmunes a revisión, y 2) están localizados fuera de la sociedad y de la política’” (Marchart, 2009, pág. 26).

contemporáneos estiman que Heidegger haya expresado en más de una ocasión, que el horizonte planetario en el que vivimos está dominado por la técnica mecanizada e instrumental, que de ordinario se revela en la excesiva organización de los hombres, en la explotación económica, en el uso desmedido de la energía atómica, en el totalitarismo, en la destrucción de la naturaleza⁸.

En el ensayo “La época de la imagen del mundo”, aparecido en 1938, Heidegger se refiere a estos problemas planetarios y los relaciona con el problema de la técnica y la metafísica moderna; para él, “la técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna” (Heidegger, 2010, pág. 63). Gracias a este pronunciamiento, el autor de *Ser y tiempo*, reconoce la familiaridad entre los problemas de la vida planetaria y el olvido del ser. No es un error que los pensadores políticos contemporáneos hayan regresado al problema de la metafísica para superar lo que a Foucault le parecía que había marcado decisivamente al mundo moderno: la biopolítica.

Heidegger no se detuvo a detallar los problemas de la vida planetaria desatados por la técnica –como lo hicieron Foucault, Derrida, Deleuze, y continúan haciéndolo Agamben, Esposito, Negri– porque para él lo fundamental era pensar más acerca de su esencia. La esencia de la técnica –*Ge-Stell*–, dice:

tiene su lugar en lo que ha de pensarse desde siempre y antes de toda otra cosa. [Me] parece aconsejable que ante todo hablemos y escribamos menos sobre la técnica y pensemos más acerca de su esencia, a fin de que encontremos en primer lugar un camino hacia eso esencial (Heidegger, 2005, pág. 81).

Esta exhortación no es nada ingenua porque en la comprensión de la esencia de la técnica está en juego el significado metafísico de la racionalidad moderna y, en consecuencia, la superación del olvido del ser, porque al pensar la esencia

⁸ Heidegger hace referencia a este horizonte planetario en el ensayo “La pregunta por la técnica”, aparecido en la edición española de *Vorträge und Aufsätze –Conferencias y artículos–*, publicada en 1994.

de la técnica está la posibilidad de recuperar la pertenencia más preciada e indestructible que le ha sido conferida al hombre: el pensar, del que emana su esencia libre y su posibilidad de abrirse paso al cuestionar reflexivo.

A Heidegger le parece fundamental pensar la esencia de la técnica porque esta expone al hombre a un peligro extremo, que lo amenaza con arrebatarse la posibilidad de entrar en un 'hacer salir lo oculto' más originario, porque la esencia de la técnica se muestra como el presunto modo único de 'hacer salir lo oculto'; no obstante, sólo a medida que el hombre comience a preguntarse por las raíces más profundas de la técnica, el peligro que lo amenaza podrá ser aquello que lo salva. Para Heidegger, "siempre que el hombre empiece a atender la esencia de la técnica" podrá ver que "lo esencial de la técnica alberga en sí el posible emerger de lo que salva (Heidegger, 1994, pág. 34).

Los pensadores políticos contemporáneos volvieron al problema heideggeriano de la técnica, a fin de 'salvar' a la política. A Jean-Luc Nancy, por ejemplo, le resulta fundamental ir más allá de "las reflexiones 'sub-heideggerianas' que consideran a la técnica como una explotación de la naturaleza en calidad de almacenamiento. [Pues] Heidegger no sólo dice eso (Nancy, 2014, pág. 27). Tras la esencia de la técnica descansa un postulado cuantiosamente más peligroso de lo que imaginamos, pues en él reposa "el control del infinito" (Nancy, 2014, pág. 26). Lo anunciado por Nancy también ha sido motivo de reflexión para Roberto Esposito, en *Dos. La Máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, en este texto advierte que la esencia de la técnica representa el dominio del orden universal, que "no hace más que conformar todo lo real a su forma presupuesta" (Esposito, 2015, pág. 29). Para él, la *Gestell* tiene consecuencias biopolíticas a partir de que condiciona la subsistencia de las cosas (hombres, animales, artefactos y elementos naturales) a su forma presupuesta. Por ejemplo, la vida del hombre, aquella que es "digna de ser vivida", es la que resulta de la escisión cuerpo/persona; de esta división, se llama hombre, se llama persona sólo aquel que ha logrado superar el umbral de su cuerpo (Esposito, 2009, págs. 189-190).

Por lo dicho, la recepción del pensamiento heideggeriano para el contexto intelectual que aquí ocupa, recupera la obra temprana y la obra tardía del pensador alemán. Con las señas de Heidegger, los filósofos contemporáneos han vuelto a problematizar el olvido por el sentido del ser, y con ello, la diferencia entre el ser y el ente en clave política; rescata la pregunta que interroga por el sentido del ser para discutir el estatuto ontológico y epistémico de las ideas de fundamento, esencia y verdad; en Heidegger, los pensadores políticos contemporáneos encontraron una excusa para meditar los problemas que enfrenta la vida planetaria, como son la excesiva organización de los hombres, la explotación económica, el uso de energía atómica, el totalitarismo y la destrucción de la naturaleza; asimismo, percibieron en el autor de *Ser y tiempo* el medio para dar lugar a nuevas formas de vida individual y colectiva, rescribiendo y releendo los conceptos de temporalidad, potencia, acontecimiento y comunidad.

a. *De la destrucción de la ontología a la diferencia ontológica*

Los pensadores políticos de la segunda mitad del siglo XX hallaron en la destrucción de la historia de la ontología (hecha al vuelo de la crítica a la tradición metafísica) un método para combatir el fundacionalismo político⁹; la destrucción de la historia de la ontología les sirvió para comprender la temporalidad y la finitud a la que están supuestos los conceptos políticos y las *praxis* políticas. Para ellos, así como la destrucción de la ontología impide que el ser se resuelva en los entes, la aplicación de esta idea a la política, evita que lo político se resuelva en una o en otra forma política.

Gracias a que Heidegger propuso la destrucción de la ontología, y con ello, el esclarecimiento de la constitución temporal del *Dasein* (a partir de que da a conocer la relación entre las determinaciones respecto al ser y el problema del tiempo), la diferencia ontológica dejó de ser interpretada como una distinción en la que el ser se da por una parte y el ente por otra, convirtiéndose en

⁹ Véase la nota al pie de la página 17.

diferencia-como-diferencia, en la que el ser y el ente, el ente que es el *Dasein*, se co-pertenecen. En tal co-pertenencia, el *Dasein* es fuente y garantía de sentido y no principio de unidad, y el ser, es proyecto abierto y no lo que se resuelve en una presencia estable.

Gracias a la interpretación de Heidegger de la diferencia ontológica, los pensadores políticos contemporáneos efectuaron una distinción conceptual entre *lo político* y *la política*, para señalar que los conceptos y las *praxis* políticas, como dice Galindo Hervás; “no constituyen la última palabra, no totalizan los ideales (igualdad, libertad, comunidad...) no los aprehenden ni les hace justicia cabalmente” (Galindo, 2015, pág. 39); porque les apremia la temporalidad, la falibilidad y la contingencia. Esto no supone que la diferencia política renuncie a los conceptos y las *praxis* políticas, sino sirve como una herramienta metodológica para devolverles posibilidad, especificidad y singularidad, en afán de provocar nuevas dimensiones, decisiones y estrategias. Para Galindo, la diferencia política indica y ejerce una “higiénica des-idealización” que impide que las *praxis* y los planes sociales se conviertan en proyecciones sustantivas que reduzcan *in toto* a la política; así mismo, vale para que los conceptos y las *praxis* políticas, se hagan comprensibles y resulten proyectados hacia algo y otra cosa en el futuro.

Para mostrar el paso de la destrucción de la ontología a la diferencia ontológica, a continuación, describimos la intención que persigue la destrucción de la historia de la ontología, narramos la determinación del ser surgida del concepto vulgar de tiempo, aludimos al concepto *ékstatikón* –horizonte del éxtasis– y hablamos de la diferencia ontológica en tanto co-pertencia. Todo ello, a fin de comprender cómo la historia de la ontología y la diferencia ontológica han contribuido al pensamiento político contemporáneo.

La filosofía de Heidegger es un referente fundamental de la crítica a la metafísica tradicional, para él, el olvido de la pregunta que interroga por el

sentido del ser constituye es el gran error de la metafísica, ya que, a partir de tal olvido, el ser ha sido representado por el ente en tanto que ente; la metafísica, dice:

nunca contesta a la pregunta por la verdad del ser, porque nunca pregunta esa pregunta. Y no pregunta porque sólo piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente. Alude al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude al ente en cuanto ente. (Heidegger, 2007, pág. 303)

Para superar lo que la metafísica ha olvidado cuestionar, es necesario preguntar por el ser en referencia a la verdad del ser, tal cuestionar reflexivo sólo puede ocurrir si nos evocamos a la destrucción de la historia de la ontología.¹⁰

La destrucción de la historia de la ontología sirve, dice Heidegger en la conferencia 'Zeit und Sein' de 1962, para pensar de modo originario al ser.

Para realizar esta destrucción es fundamental prescindir del ser mismo,¹¹ o bien, de aquello que se ha dicho sobre él. Según el filósofo alemán si

se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como *destrucción*, hecha al *hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias. (Heidegger, 2016, pág. 43)

Vale subrayar que la destrucción de la ontología no tiene un propósito negativo como el de deshacerse de la tradición ontológica, sino un propósito positivo que busca que la historia de la ontología se circunscriba, dice Heidegger:

¹⁰ Véase el §6 de *Ser y tiempo*.

¹¹ Tal afirmación como el resto de su obra intentan recuperar la pregunta por el sentido del ser. Es decir, llevar a cabo una analítica existencial, tarea ontológica fundamental, que pretende aclarar suficientemente el sentido del ser, determinando "las condiciones *a priori* de la posibilidad, [anteriores a toda determinación óntica]" (Heidegger, 2016, pág. 32).

en lo positivo de sus posibilidades [...]. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al «hoy» y al modo corriente de tratar la historia de la ontología [...] La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta. (Heidegger, 2016, pág. 43)

En este sentido, lo positivo de la destrucción de la historia de la ontología deja ver las posibilidades que reposan dentro de los límites de la tradición y permite cuestionar cómo la crítica al endurecimiento de la metafísica sirve y afecta al “hoy”.

Para Heidegger la mejor forma de llevar a cabo la destrucción de la historia de la ontología, es conocer la relación entre las determinaciones respecto al ser y el problema del tiempo. Esta exigencia llevó al pensador a remontarse a la ontología antigua para identificar los cimientos de la metafísica. En los griegos encontró que al definir al ser como *ousia*¹², como ‘presencia constante’, estos ya se anticipaban a la determinación temporal del ser –la del presente–, sin embargo, al determinar al ser como “pura presencia” dejaron ver, según Heidegger, que desconocían la oculta determinación del tiempo, en tanto horizonte interpretativo del ser. Con esto, los griegos exhibieron que no contaban una definición cabal del tiempo, sino con una interpretación vulgar de él.

Si lo que buscamos, dice Heidegger, es superar la determinación del ser que ha dominado a la tradición filosófica, es fundamental realizar el estudio del concepto vulgar del tiempo evocado en la *Física* de Aristóteles, en donde “el modo temporaneo del ser [...] aparece como pura presencia” (Heidegger, 2016, pág. 458). El estudio del concepto vulgar del tiempo tiene por objeto comprender el tiempo originario del que participa el *Dasein*. De modo que: “si la analítica

¹² Según Vega, F. Dastur reconoce en *La cuestión del tiempo en Heidegger*, que el término *ousía* tiene un significado múltiple para el pensador alemán, más allá del significado atribuido por Platón y Aristóteles: “presencia constante”. La plurivocidad que Heidegger le ha atribuido a *ousía*, le ha servido “para formar términos como *paraousia* (presencia) o *apousia* (ausencia)” (Vega, 2012, pág. 50).

del *Dasein* es el paso previo a la cuestión del ser, y si el *Dasein* es tiempo, entonces hay que interrogar al tiempo” (Vega, 2012, pág. 51).

Según Heidegger, Aristóteles fue quien desarrolló de forma decisiva el concepto vulgar del tiempo, la interpretación del filósofo griego provocó que se definiera “al ser como una presencia permanente y determinada” (Heidegger, 1996, pág. 202).

El tiempo es para Aristóteles *ακολουθειν*: seguimiento, interpretación proveniente de la experiencia y de la comprensión natural del tiempo. Para el estagirita, hay una relación ontológica fundamental entre el tiempo, el movimiento, la continuidad y la dimensión. El tiempo aristotélico se representa a partir de una serie de *ahoras* en advenimiento, tal como la numeración de las agujas del reloj para marcar la continuidad de los minutos. Según Heidegger, a partir

del tipo de relación entre la serie de los «ahoras» y el movimiento, [...] el propio «ahora» tiene el carácter de tránsito, que tanto que «ahora», es siempre «ahora»-todavía-no y «ahora»-ya-no. Dado que ningún ahora es un puro punto, sino es en sí mismo tránsito, el ahora, de acuerdo con su esencia, no es nunca límite, sino número. (Heidegger, 2000, pág. 308)

Al identificar el *ahora* con el *ahora-todavía-no* y con el *ahora-ya-no*, en su estado de continuo tránsito, el acto de numerar y contabilizar la serie de *ahoras* pasó a ser el único modo de acceso a la comprensión del tiempo, y por consecuencia, a la comprensión del ser. La determinación del tiempo en tanto seguimiento-sucesión, contiene lo infinito e interminable, esta infinitud, dice Heidegger, es “una determinación privativa, que caracteriza un carácter negativo de la temporalidad”. (Heidegger, 2000, pág. 328); porque la infinitud encubre los atributos cooriginarios del tiempo intramundano en el que nos movemos: la significatividad, la fechabilidad, la distención y la publicidad.

En oposición al concepto vulgar del tiempo, Heidegger le atribuye a la temporalidad el término *ékstatikón* –lo llevado fuera de sí–. Este término revela que el tiempo no es una cosa inicialmente subsistente que es llevada a otra

cosa más tarde, sino lo que está fuera de sí pura y llanamente. En el texto, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el filósofo alemán declara que

el tiempo originario está, en sí mismo –esto es la esencia de su temporalización–, fuera de sí, es decir, no es algo que primero fuera subsistente, como una cosa, y después saliese fuera de sí dejándose a sí mismo detrás de sí, sino que en sí mismo no es otra cosa más que el fuera de sí puro y simple (Heidegger, 2000a, pág. 322).

A Heidegger le interesa la noción del tiempo originario –lo fuera de sí– porque con ella fundamenta el carácter extático de la constitución del *Dasein*: el éxtasis. El autor de *Ser y tiempo*, designa *horizonte del éxtasis* a aquello en dirección a lo cual cada éxtasis está en sí mismo abierto a un determinado modo” (2000, pág. 322). Así que *éxtasis* no debe interpretarse como momentos sucesivos, sino como dimensiones simultáneas que no desaparecen, sino se modifican y comparten. Estas dimensiones, dice Heidegger

tan pronto es una, tan pronto es otra [...] la determinante, aquella en que nos insertamos, aquella quizá en que estamos incluso atrapados. No por eso las otras [...] dimensiones desaparecen en cada caso, sino sólo son modificadas. Las otras dimensiones no están sujetas a una simple negación [*Negation*], sino a una privación [*Privation*]. (Heidegger, 2013, pág. 91).

El *horizonte del éxtasis* del *Dasein* se da en su comprensión, donde comprender significa proyectarse hacia una posibilidad. En la comprensión del ser a partir del *Dasein*, éste último se ocupa de ese ser, y “tiene en cierto modo su propio ser en la mano puesto que se comporta de este o aquel modo respecto de su poder-ser, se decide a favor o en contra, de esta o aquella forma” (Heidegger, 2000, pág. 332). Que el *Dasein* se comporte de este o otro modo respecto al ser, no supone que haya agotado la significatividad de este último, ni que lo haya captado objetivamente, ya que sólo lo ha comprendido preconceptual y preontológicamente.

Para Heidegger en la existencia del *Dasein* ya se da por anticipado la diferencia ontológica, a medida que en la existencia está de ante mano la temporalidad; el *Dasein* se temporaliza porque no puede evitar proyectarse de este u otro modo. De modo que el

Dasein comprende, de cierto modo, algo como el ser. Comprende, en tanto que existe, el ser es con relación al ente. La diferencia entre el ser y el ente está de manera latente en el *Dasein* y su existencia [...]. Existir es, por así decir, sinónimo de efectuar esta diferencia. (Greisch, 2010, pág. 106)

La inclusión de la temporalidad en la comprensión del ser “no implica que el ser ya no sirva de fundamento en ningún sentido: funda, pero en el modo de la desfundamentación” (Galindo, 2015, pág. 89). Tal desfundamentación permite la proyección del ser por parte del *Dasein*, lo cual no supone la aprensión de totalidad sino de la modalidad más genuina del ser, la posibilidad, el evento, el acontecer.

El riesgo de no efectuar la diferencia ontológica, según los estudiosos, es el de sucumbir al doble peligro al que ha sido sometida la tradición filosófica: “todo lo óntico se disuelve en lo ontológico (Hegel) sin que se capte el fundamento de la ontología misma, o bien [hacer que] lo ontológico [sea] tergiversado y eliminado [a partir de que el ser es] explicado mediante lo óntico” (Heidegger, 2000a, pág. 389).

Para comprender bien a bien, la diferencia entre el ser y el ente, es fundamental tomar en consideración lo que Heidegger llamó co-pertenencia, ya que a partir de este concepto resolvió la cuestión de ¿cómo concebir la unidad del concepto ser si hay de por sí múltiples modos de ser?

En la co-pertenencia el *Dasein* aparece como aquel en el que ‘se da ser’; en ella, no hay ser sin *Dasein*, ni *Dasein* sin ser; por consecuencia, el *Dasein* no posee primacía, sino se mantiene a la escucha y a la espera (Segura, 2011, pág. 316). En la co-pertenencia, el ser pasa, sobreviene y acaece; el *Dasein*, por su parte, cobija y da forma a ese acaecer; en ella, el ser no está por una

parte y el ente por otra, ambos se mantienen separados y puestos en relación, en una lucha y tensión interna, llevados-fuera-uno-de-otro¹³.

¿Qué abona la destrucción de la historia de la ontología y la diferencia ontológica al pensamiento político contemporáneo?

Ayuda comprender que las instituciones y *praxis* políticas deben ser sometidas a revisión, de la misma forma como la destrucción de la historia de la ontología busca que los conceptos de tradición endurecida alcancen cierta fluidez; esta revisión no debe interpretarse como una eliminación de la historia de los conceptos políticos, sino como el ceñir su historia a sus posibilidades, hacia nuevas experiencias.

Por su parte, la diferencia ontológica enseña que la proyección de la política por parte del ente, del ente que es el *Dasein*, resulta insuficiente para aprehender la dimensión ontológica de la política. La diferencia ayuda a comprender que los enunciados para profesar la política y las técnicas para practicarla son determinaciones temporales que el *Dasein* tiene a la mano; de modo que, su comportamiento o decisión en favor o en contra de una u otra forma no supone que haya captado la política con suficiencia, sólo si acaso preconceptual y preontológicamente.

b. *El giro político de la filosofía heideggeriana*

Con la reiterada crítica a la modernidad, Heidegger pone en el centro de la reflexión la tecnificación del mundo, la cual no deja de estar en relación con lo que tiene de problemático la metafísica: el olvido del ser. Para él, la esencia de la técnica es semejante a la esencia de la metafísica (Heidegger, 2010). Para algunos estudiosos “Heidegger bosqueja un pensamiento acerca de la política¹⁴

¹³ Véase, Heidegger, *Nietzsche. Segundo tomo* en “La relación con el ente y la referencia al ser. La diferencia ontológica”.

¹⁴ Uno de los problemas al hablar de algo como *el pensamiento político de Heidegger* es que la filosofía de este autor no puede ser asimilada a una filosofía política, siendo más bien una investigación sobre el Ser. Pero, a pesar de todo, esta investigación y pregunta por el Ser toca de una manera directa con la vida práctica, lo que desvirtúa (en la opinión de Luc Ferry) las opiniones

antes de hacer una filosofía propiamente dicha, según los estudiosos: “[...] es a través de este pensamiento de lo político [que Heidegger busca una] deconstrucción de las formas modernas de poder” (Tobar, 2004, pág. 192).

El presunto acercamiento de Heidegger a la política está relacionado con la crítica que éste le realiza a la modernidad, la cual, está basada fundamentalmente en cuatro tesis:

a) La primera, referida al olvido de la pregunta por el sentido del ser, que aspira a demostrar que atravesamos una crisis espiritual planetaria en la que, advierte el pensador alemán, “los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales” (Heidegger, 2001, pág. 43). Mientras la modernidad, dice el filósofo, siga interpretado al espíritu¹⁵ como *inteligencia*, mero entendimiento, razón universal, herramienta útil, y continúe sobrestimando excesivamente su función instrumental y de dominio tecnológico, a los pueblos les será imposible oponerse al odio, al oscurecimiento del mundo, a la huida de los dioses y a la destrucción de la tierra. Para abatir el debilitamiento espiritual del planeta, Heidegger sugiere, devolverle al espíritu su significatividad, dejándolo de definir como sagacidad, ingenio o análisis intelectual, y comenzando a comprenderlo como “el estar dispuesto de una manera originaria y consciente a [...] abrirse a la esencia del ser” (Heidegger, 2001, pág. 53). Así que, para enfrentar el olvido del ser y evitar la reducción del espíritu a mera función instrumental y dominio tecnológico, es necesario considerar la pregunta que interroga por el sentido del ser como condición esencial para ‘otro comienzo’, que le devuelva a los pueblos

simplistas que sostienen que una lectura política de la obra de Heidegger es una lectura contra Heidegger y el espíritu de su obra.

Estos interpretes desconocen que en Heidegger nunca hubo un desprecio categórico por la política y que en el fondo de su crítica a la modernidad se encuentra la idea de realizar una fenomenología de la dominación, en la que se sostiene que existe una relación entre el declive del pensamiento con “el triunfo de la sistematización racional del mundo” (Tobar, 2004, págs. 191-192) .

¹⁵ Parece que el comentario de Heidegger respecto al debilitamiento del espíritu no es distinto a la crítica que le realiza a la ‘estructura de emplazamiento’ –*Ge-Stell*–, que prevalece en la técnica moderna, sobre todo si comprendemos que a la técnica moderna sólo “le pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas” (Heidegger, 2001, pág. 10).

el alcance para comprender su propia tradición y para desplegar nuevas fuerzas históricas y espirituales.

b) La segunda tesis presume que la ciencia moderna no es diferente del totalitarismo, ambas expresan una función instrumental y de dominio. La 'estructura de emplazamiento' –*Ge-Stell*– a la que está supuesta la ciencia, reclama más control y mayor sustracción de energía, hoy cada vez más, apunta Heidegger: “al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica” (Heidegger, 1994, pág. 17). Al igual que la ciencia, el fenómeno totalitario transforma al hombre en un objeto instrumental, exigiéndole extrema maximización de su fuerza y energía. La esencia de la técnica y el fenómeno totalitario, según Heidegger, intimaron cuando ambos le encargaron a la energía atómica “demostrar la libertad humana e instaurar una nueva doctrina de valores” (Heidegger, 2007, pág. 215); este gesto, no sólo avizoró una catástrofe planetaria sin precedentes, sino profetizó el alcance y las consecuencias de la esencia de la técnica que aún hoy resultan insospechadas.

c) La tercera tesis, referida enfáticamente al análisis de la política planetaria (que va de la democracia americana al totalitarismo ruso), advierte que no hay diferencia entre totalitarismo y democracia, ambos comparten la incapacidad de reflexionar el problema planetario fundamental: la esencia de la técnica.

d) La cuarta tesis, que culmina con la interpretación heideggeriana de la modernidad, relaciona el imperio de la tecnología con la metafísica y a todo lo heredado y defendido por el pensamiento occidental.

En suma, el acercamiento de Heidegger a la política va del olvido del ser a la confrontación de la técnica, en donde modernidad, metafísica, totalitarismo, democracia y ciencia están emplazadas a su uso instrumental.

3. La recepción de Schmitt

Al igual que Heidegger, Carl Schmitt es una referencia fundamental para discernir la categoría: ontología política.

a. *Diferencia política*

Los planteamientos de Schmitt resultan de la crisis del modelo constitucional que Alemania padecía durante la revolución de 1948. El jurista le resultaba inaceptable la formación de un 'Estado dual' que conciliara la monarquía con una representación parlamentaria de capacidades ilimitadas, porque la homogeneidad social que proponía le parecía una ficción que vaciaba la especificidad de la vida social.

Para Schmitt, los principios fundamentales del liberalismo –la protección de los derechos individuales, la discusión parlamentaria, la división de poderes y el imperio de la ley– acentuaban el individualismo, matizaban la incapacidad de decisión y popularizaban una versión muy optimista de la naturaleza humana.

Los pensadores contemporáneos han traducido con lucidez esta antinomia, al señalar que las ideas y las *praxis* políticas

son falibles, carentes de fundamentos inamovibles, históricas, aporéticas, penetradas de irracionalidad, decisión, violencia. En una palabra: contingentes. [Esta contingencia, demuestra que dichas] instituciones no constituyen la última palabra, no totalizan los ideales (igualdad, libertad, comunidad...), no los aprehenden ni les hacen justicia acabadamente. (Galindo, 2015, pág. 39)

Frente a la pérdida de especificidad y facticidad de la política, Schmitt propone llevar a cabo una distinción conceptual entre *lo político* y *la política*, para recuperar su suelo amplísimo.

La distinción entre *lo político* y *la política* fue desarrollada por el jurista en 1932. Con el concepto, *lo político*, intenta demostrar que la teoría liberal del

Estado (de Europa continental) se opone a la condición antagónica de la política, al confinar la fundamentación del 'Estado' a criterios morales, estéticos y religiosos. Para Schmitt, el origen del liberalismo, supone un proceso de moralización, neutralización y despolitización, al erigir un dominio y orden normativo absoluto. La neutralización liberal, según Schmitt, "no hace más que encubrir y violentar las diferencias y la diversidad de la realidad social" (Schmitt, 2014, pág. 24).

En objeción al liberalismo¹⁶, Schmitt propone un par categorial para recuperar la realidad factual de la política. Según él, así como a la moral le es necesario distinguir el bien del mal; a lo estético, lo bello de lo feo; a lo económico, lo beneficio de lo perjudicial; a *lo político* le hace falta distinguir al amigo del enemigo, a fin de definir el grado máximo de intensidad de unión o separación, asociación o disociación, benevolencia o hostilidad (Schmitt, 2014). El par amigo-enemigo no debe interpretarse como una alegoría ni como una expresión emotiva, normativa o espiritual, sino como algo concreto, existencial y real, en donde el máximo de intensidad da lugar a un pueblo con identidad propia, que difiere de otros pueblos adversos y diferenciados.

Lo político acontece en el momento en el que se 'origina' una unidad política, para ello, es esencial una decisión *constitutiva* que de lugar a un determinado contenido fundamental; esta decisión es *polémica* porque entra en conflicto con quienes no comparten la identidad del Estado. "La función de *lo político* [...] es la de agrupar al pueblo en torno a un determinado contenido fundamental, y defenderlo frente a los que no comparten esa identidad" (Schmitt, 2014, pág. 27).

La libertad política de un pueblo reside en la voluntad de decidir quién es el amigo y quién es el enemigo, de ningún modo un pueblo libre podrá dejar en manos de un extraño la toma de esta decisión. Schmitt advierte enfáticamente que

¹⁶ Schmitt se refiere al liberalismo es aquello que está ligado

mientras un pueblo exista en la esfera de lo político, tendrá que decidir por sí mismo, aunque no sea más que en el caso extremo [...], quién es el amigo y quién es el enemigo. En ello estriba la esencia de su existencia política. Si no posee ya capacidad o voluntad de tomar tal decisión, deja de existir políticamente. Si se deja decir por un extraño quién es el enemigo y contra quién debe y no debe combatir, es que ya no es un pueblo políticamente libre, sino que está integrado en o sometido a otro sistema político. (Schmitt, 2014, pág. 80)

Siempre que exista unidad estatal habrá comunidad democrática, pero sólo si se origina mediante el conflicto, la oposición y el antagonismo, pues si se plantea un mundo político universal que defina la identidad de toda la 'humanidad', este gesto evita afrontar lo concreto, lo existencial y lo real que se encuentra implícito en las diferencias y en la diversidad de la realidad social. Es por eso que: "mientras haya un Estado sobre la tierra, habrá también otros, y no puede haber un «Estado» mundial que abarque toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es pluriverso, no un universo" (Schmitt, 2014, págs. 83-84).

Para el liberalismo¹⁷ es necesario una asociación política al servicio del individuo libre y de sus libres asociaciones conceptuales; en tal asociación, la resolución del conflicto se resuelve en la decisión de los individuos, que crean libre asociación con otros pueblos. De ahí que, para Schmitt, el liberalismo sea una doctrina de equilibrio y ajuste de poderes que prescinden de la enemistad. En la propuesta liberal, el *Estado humanitario* constituye una liga de pueblos o una sociedad universal, que sobrepone una ideología o una cultura mundial que no reconoce imperio, monarquía o república, sino la pura situación ideal que suprime la necesidad del Estado. Con el liberalismo el dominio de la ética y la economía crean una ideología universal que sustituye a la unidad política conflictual.

¹⁷ El concepto de liberalismo utilizado aquí es recuperado de *El concepto de lo político* de Carl Schmitt.

El concepto de *humanidad* aparece como modelo universal en el que todas las unidades políticas se funden y marchan hacia un mismo orden, las categorías que pudieran darse en la enemistad son sustituidas por otras que conforman un programa social de construcción racional e ideal. Tal situación ideal es para Schmitt una condición inaceptable, para él la *humanidad* no es un concepto político, sino un concepto despolitizado que al ser incapaz de llevar a cabo la distinción amigo-enemigo sólo puede representar acabamiento político.

Cuando un Estado político combate a su enemigo en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en donde un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él [...], del mismo modo que se puede hacer mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos por uno mismo negándoselos al enemigo. (Schmitt, 2014, págs. 84-85)

Así mismo, el liberalismo es una teoría individualista que desconfía de toda unidad política y forma de Estado, su fundamentación convierte al Estado en un medio por el cual se evita la violencia y se garantiza la libertad individual y la propiedad privada. Tal transformación se da sistemáticamente, sobrevalora la ética y la economía, para aminorar el conflicto. Tal despolitización intercambia el concepto de lucha o guerra, por el de competencia económica, y el de la decisión, por el de discusión.

El *Estado* se torna *sociedad*: del lado ético [...], como representación ideológico-humanitaria de la *humanidad*; del lado contrario como unidad técnico-económica de un sistema unitario de *producción y tráfico*. [La] situación de lucha, se convierte en la construcción racional de un *ideal* o *programa* social, en una *tendencia* o un *cálculo* económico. El *pueblo* como unidad política se convierte, por un lado, en *público* interesado culturalmente, por el otro en *personal laboral o empresarial* y en una *masa de consumidores*. *Dominio y poder* se convierten en *propaganda y manipulación de masas*, por lo que se refiere al aspecto [ético], y en control por lo que se refiere al aspecto económico. (Schmitt, 2014, págs. 101-102)

Lo que ha logrado Schmitt es advertir que la conformación del Estado se debe realizar a partir de una diferencia política, que admite que la organización gubernamental –acción jurídica, representación legislativa-parlamentaria– no es la esencia o el momento constituyente de lo político. El origen de lo político es antagónico y conflictual, y sólo así constituye una comunidad democrática. *Lo político*, ocurre en la decisión antagónica que da lugar a las diferencias culturales, frente a otros Estado o unidades estatales.

b. *Más allá de Schmitt*

La interpretación de algunos autores respecto a la *diferencia política* demuestra que, “lo político no nombra una supuesta dimensión ontológica de la sociedad que existiría objetivamente... pues ello implicaría [reducir lo político] a ente” (Galindo, 2015, pág. 43). De modo que para pensar lo político es ineludible llevar a cabo tal *diferencia política*.

Una forma muy simple comprender la distinción entre lo político y la política –*diferencia política*– es la diferencia entre ciencia política y teoría política: la ciencia política es el campo empírico de ‘la política’, la teoría, por su parte, que pertenece al ámbito de los filósofos, que no se preguntan por los hechos de ‘la política’ sino por la esencia de ‘lo político’ (Mouffe, 2011, pág. 15).

Chantal Mouffe comprende que *lo político* es la dimensión antagónica que constituye las sociedades, mientras que *la política* es el conjunto de prácticas e instituciones que responden a una determinada forma de organización social. Esta distinción le sirve para problematizar nuestra incapacidad por pensar políticamente. Para ella el liberalismo admite que la realidad social se constituye en un todo armonioso, sin antagonismo (Mouffe, 2011).

Esta *diferencia política* ha sido motivo de referencia en el pensamiento contemporáneo. En el análisis que realiza Galindo Hervá supone dos tesis importantes; la primera dice que lo político no es algo a lo que la antropología, la sociología y la politología acceden (Galindo, Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy,

2015), sino gracias a una e abtracción filosófica. Esta abstracción suele ser útil para establecer comparaciones y continuidades históricas-conceptuales que nos permiten ver lo que no está a la vista o para repensar lo que resulta obvio. El riesgo que implica tal abstracción es el de realizar un análisis histórico-conceptual que pase por alto la especificidad de las teorías y los presupuestos políticos. La segunda tesis, defiende que la diferencia política debe medirse a partir de criterios pragmáticos. Se puede constatar empíricamente que de no realizar la diferencia entre lo político y la política, la consitución del poder tiende a convertire en un poder totalitario que sobrepone la voluntad política propia sobre la voluntad política de un pueblo. Hacer diferencia política “es un modo de indicar y de ejercer una higiénica des-idealización de las diferentes *praxis* y proyectos sociales” (Galindo, 2015, pág. 46).

La *diferencia política* aparece en la obra de Schmitt para nombrar la conflictividad de la política. Su interpretación reivindica la necesidad de comprender lo contingente dentro de la política. La recepción de Heidegger y el *corpus teórico* que sostiene la necesidad de la *diferencia ontológica* se ve aparecer en la *diferencia política*. Jean Luc Nancy y Lacoé Labarthe han abierto un centro de investigación encargado de clarificar esta diferencia.

Diferencia política implica hacer una diferencia conceptual entre *lo político* y la política. Lo político es lo que resulta de una abtracción ontológica. La política designa, por su contrario, aquello que está relacionado con un orden social sistemático, métodos de organización gubernamental, procesos burocráticos. “Lo político no remite a un ámbito sustantivo, que se reduce *in toto* a la política, del mismo modo que el ser es imposible que se resuelva en los entes” (Galindo, 2015, pág. 46).

A Heidegger y Schmitt es imposible restarles importancia. El primero, como se ha visto, abre una posibilidad muy inusual para interpretar al ser, que reestructura plenamente a la filosofía. Tras Heidegger está la creciente crítica a

los fundamentos, a la verdad y la subjetividad; alimentado, con ello, el espíritu de la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX. Así mismo Schmitt, quien ha devuelto la raíz conflictual y antagónica de lo político, constituye un referente esencial para comprender la cultura política. Ambos autores, invitan a reflexionar sobre los presupuestos ontológicos que tradicionalmente han acompañado a la cultura occidental, así mismo incitan a escudriñar los sistemas de representación política y a enaltecer la vida como la preocupación fundamental de la filosofía.

4. Dos estilos de pensamiento político contemporáneo

Los mejores ejemplos de la recepción de Heidegger y Schmitt, así como los mejores ejemplos de la herencia recibida a partir de la segunda mitad del siglo XX son los estilos de pensamiento que han tenido lugar muy recientemente, como el posfundacionalismo y el pensamiento impolítico. Además, en estos dos estilos de pensamiento ya es posible ver el concepto ontología como parte de su léxico.

La radicalización del estructuralismo viene de la recepción de Heidegger. A partir de la segunda mitad del siglo XX –como resultado de la crítica a la mentalidad moderna, la ‘crisis de la razón’ y el ‘desencanto de la modernidad’– la filosofía ha atravesado una transformación teórica fundamental, propiciando una nueva experiencia cultural, filosófica y política; tras esta transformación, las nociones de identidad, sustancia, esencia y fundamento se han situado en *otro lugar*. Esta revolución intelectual –como advierte Laclau– ha avizorado los *límites* de la razón, así como límites de las categorías y los conceptos que atraviesan a la filosofía y a la política. Una era radical, pos-moderna, que no se agota en el simple rechazo del ideal moderno, sino que busca disolver la necesidad y la universalidad de ciertas categorías. La tarea no es constituir nuevos valores, ni establecer un renovado proyecto intelectual, sino debilitar la posición ontológica de las esencias, de las identidades plenas y las pretensiones absolutistas, lo cual supone el cuestionamiento radical de la lógica

del fundamento. Por lo tanto, no se trata de derrumbar el mundo a partir de un nihilismo que reacciona a los imperativos de la modernidad, sino de realizar un giro ontológico que consiga exponer la vulnerabilidad radical que está en el fondo de todos nuestros presupuestos.

a. *Pensamiento posfundacional*

El posfundacionalismo es un estilo de filosofía política nacido en el seno la tradición francesa. El estudio de Oliver Marchar, *El pensamiento político posfundacional*, ofrece una excelente introducción para comprender las categorías y los conceptos que han servido a su fundamentación.

No hay duda que, el posfundacionalismo tiene origen en la recepción de Heidegger. Los autores que encabezan esta constelación han sido considerados ‘heideggerianos de izquierda’: discípulos indirectos de Heidegger que lograron la transformación del cientificismo estructuralista, mediante una visión progresista de la ontología heideggeriana.

El posfundacionalismo se encuentra en el centro del ‘giro ontológico’ y el ‘giro político’. La deconstrucción de las figuras metafísicas fundacionales: totalidad, universalidad, esencia y fundamento, han servido para hacer ver que el momento en donde se origina lo político está atravesado por una matriz contingente, que va en contra del ‘fundacionalismo’ que determina que una sociedad debe estar basada en principios ajenos a la sociedad –fundamentos trascendentes superestructurales tal como el determinismo económico– que son innegables e inmunes de revisión.

El posfundacionalismo no se debe entender como antifundacionalismo. El antifundacionalismo resulta de la negación de ‘cualquier fundamento’, en su oposición propone ‘ningún fundamento último’; la paradoja que hay tras de ello enseña que, “los antifundacionalistas necesariamente tienen que valerse del fundacionalismo para desarrollar el antifundacionalismo; [...] al invalidar todos los fundamentos, están erigiendo, en rigor, un nuevo fundamento final, una suerte de ‘antifundamento’” (Marchart, 2009, pág. 26).

Lo que distingue al posfundacionalismo no es la ausencia de ‘cualquier fundamento’, sino la ausencia de ‘un fundamento último’, esto quiere decir que permite ‘algunos fundamentos’ que deben concebirse necesariamente contingentes. La imposibilidad de fundamento es una imposibilidad necesaria que sólo tiene lugar si se describe como una ausencia de fundamento último y no como la ausencia de ‘cualquier fundamento’. Marchart usa la expresión ‘fundamento ausente’ para subrayar que en dicha ausencia no hay algo así como una interrupción del proceso de fundar, sino un proceso productivo; si el fundamento ausente permanece vacío es porque ese vacío, le permite permanecer no llenado o no cumplido para dar lugar a la apertura, revelación y *Lichtung*. Así que,

el fundamento funda solamente en la base misma de su carácter abismal: [...] sólo mediante su propia ausencia, [...] su ausenciar o “desfundar”. El a-bismo es la demora y la retirada interminables de fundamento, una retirada que pertenece a su naturaleza misma y que, por tanto, no se puede separar de éste. (Marchart, 2009, pág. 36)

Hay un punto en donde el fundamento y el abismo pierden su especificidad, “no deberíamos percibir el abismo cómo una mera antítesis del fundamento, dado que en el primero siempre permanece algo de la naturaleza del segundo” (Marchart, 2009, pág. 35). La relación inseparable entre fundamento y el abismo, se explica cuando entendemos que el fundamento ocurre sólo a partir de su paso por el ‘a-bismo’; así que, toda postergación de fundamento, que demora su cumplimiento se puede traducir como una búsqueda que “ama al abismo, en el que [se puede encontrar]” (Heidegger, 2003, p. 29).

Por lo dicho, el posfundacionalismo es un estilo de pensamiento que niega la posibilidad de fundamento último o ‘un’ fundamento, que permita dar certeza a todo lo propiamente dicho; esto significa que no anula, ni defiende, ni elimina la falta de fundamento, sino la imposibilidad radical de ‘un’ fundamento.

Ante el fundacionalismo y el antifundacionalismo, el posfundacionalismo busca problematizar la posición ontológica de la idea de fundamento, pues no

quiere “un ataque frontal al fundacionalismo o ‘metafísica’, [sino subvertir] el terreno mismo donde opera el fundacionalismo” (Marchart, 2009, p.28). Para subvertir el suelo en donde ‘un’ fundamento es posible, hay que situar a los fundamentos en un fundar parcial que está destinado a fallar irremediablemente, es por eso que la existencia de fundamentos deberá entenderse como contingente: las posibles fundaciones están en un terreno residual, que no asume “que no hay fundamento, sino más bien que dondequiera que lo hay habrá siempre un colapso, una disputa” (Butler, 2001, p.35).

El posfundacionalismo se interesa en desarrollar lo dicho por Heidegger en lo tocante a la *diferencia*. El filósofo de *Ser y tiempo*, advirtió que la *diferencia ontológica* llevada hasta ahora por la metafísica tradicional se origina a partir de una ‘pregunta rectora’ que conceptualiza al ser a partir del ente, a través de ella el ser es “el *ser* del ente, la determinación de la entidad (es decir, la indicación de las ‘categorías’ para la ουσία) es la respuesta. [...] La *pregunta [rectora]* determina desde los griegos hasta Nietzsche el mismo modo de la pregunta por el ‘ser’” (Heidegger, 2006, pág. 76). Es decir, en tanto olvido por el sentido del ser. Por su contrario, la *diferencia ontológica* propuesta por Heidegger debe llevarse a cabo como diferencia en *cuanto diferencia*, que consiste en pasar de la pregunta rectora a la pregunta fundante, es decir, pasar a un modo de fundar ‘abismal’, es decir, que determine que al ser se le deje de asignar lo puramente ontológico o a lo puramente óntico. El momento del diferenciar mismo en *cuanto diferencia* debe dejar claro que

es imposible acceder inmediatamente al nivel *ontológico*, pues ello requeriría concebirlo como un fundamento sólido (como ser). No obstante, si va cumplir su función de *fundar*, el fundamento, como vimos, es simultáneamente un a-bismo. Dado que no hay un fundamento del *Seyn*, el nivel ontológico está irremediablemente separado del nivel ontológico, a fin de “hacer señas” a algo que escapará siempre a nuestra comprensión debido a la irremediable brecha entre lo ontológico y lo óntico, entre el ser y la entidad, entre el fundamento y lo que se funda. (Marchart, 2009, pág. 42)

Gracias a Heidegger la diferencia ontológica –en *cuanto diferencia*– demuestra que, al poner al descubierto este fenómeno, los fundamentos inamovibles son imposibles, tanto para la teoría como para la acción. Esto enseña que en el fundar de la política es imposible acceder a una *dimensión fundamental*, sólo accedemos a ocurrencias óntica sujetas a finitud. En este sentido, la política al igual que la pregunta que interroga por el sentido del ser, están sujetas a una búsqueda trascendental de las condiciones de posibilidad.

Otro elemento significativo para el posfundacionalismo es la idea de contingencia. Este concepto es utilizado “como un término operacional cuya función va a indicar [la] imposibilidad necesaria de un fundamento último” (Marchart, 2009, p. 48). Debemos evitar relacionar este término con una época desencantada y pesimista del ‘todo vale’; pues la idea de contingencia no es un término perteneciente a la cultura moderna o posmoderna, sino un principio metodológico que ha servido a todas las épocas para encontrar que sus fundamentos no provienen de una naturaleza inmutable sino de una temporalidad asediada por aporías, contradicciones, límites y paradojas. Por esta misma razón hay que dejar de relacionar la noción de contingencia con un progreso teleológico, evolución societaria, continuidad histórica.

Al ser un operador metodológico, se debe comprender que la ‘contingencia’ no se refiere a un significado específico sino a un ‘acontecimiento’ en donde se experimenta el colapso de los modos de significación. Habitualmente experimentamos este colapso a partir de un momento paradójico: “para la teoría de los sistemas, la paradoja surge cuando las condiciones de posibilidad de una operación son, simultáneamente, sus condiciones de imposibilidad” (Marchart, 2009, pág. 47). Si partimos de este argumento se demuestra que toda forma de significación –identidad o sistematización– está atravesada por una paradoja que es precondition necesaria para la significación. De acuerdo con Derrida lo necesario es la simultaneidad entre las condiciones trascendentales de posibilidad y sus condiciones de imposibilidad. Así que el estatus trascendental de toda significación es en realidad ‘cuasi trascendental’. Según Marchart, hay una

noción débil y una noción fuerte de lo contingente; la primera, se refiere a identidades que no son imposibles ni necesarias, sino que ‘pueden ser de una u otra manera’; la segunda; radicaliza lo imposible y necesario como fundamental para la constitución de identidad, por tanto, no hay una identidad dada que no esté sujeta a contingencia. “La noción fuerte de contingencia enlaza, inseparablemente, la posibilidad de identidad como tal y la imposibilidad de plena realización (no contingente); de eso modo, afirma la necesidad paradójica y aporética del lazo entre posibilidad e imposibilidad” (Marchart, 2009, pág. 48). Si contingencia es un concepto utilizado para hacer referencia al fundamento ausente a partir de un vocabulario teórico y metafísico, y la experiencia de crisis siempre está dada histórica y contextualmente, por lo tanto, el momento, o si se quiere, el acontecimiento de la contingencia debe darse en un escenario histórico y contextualmente específico:

lo histórico es la condición (siempre variable) para que emerja lo trascendental. El reconocimiento de la historialidad es lo que el “cuasi” [...] pone en evidencia: la constelación siempre específica que toma en cuenta la aparición de un momento posfundacionalista, vale decir, la realización de la necesidad trascendental de contingencia y la imposibilidad de un fundamento último. Esta condición habilitante es, en sí misma, radicalmente histórica, “empírica”, y forma parte de la esfera óptica, lo que equivale a decir que la realización de la contingencia *en cuanto necesaria* es el resultado *no necesario* de condiciones empíricas. (Marchart, 2009, pág. 51)

b. *Pensamiento impolítico*

El pensamiento impolítico ha sido desarrollado en gran medida por filósofos italianos de la segunda mitad del siglo XX, particularmente por Roberto Espósito y Massimo Cacciari.

El pensamiento impolítico¹⁸ radicaliza lo dicho por el posfundacionalismo: sobrepone la crisis, la negación y la deconstrucción de todo fundamento. Según

¹⁸ Se corre el peligro de identificar *lo impolítico* como un estilo de filosofía política, pues gran parte de su fundamentación se dedica a tomar distancia de toda forma de filosofía política. Asumimos el

Esposito, lo impolítico no se puede definir en positivo, sino a partir de aquello que no es: una ideología, una filosofía política, una postura apolítica o antipolítica. Lo impolítico no se debe presuponer como algo externo a *lo político*, sino que es su verdad propiamente dicha. ¿cuál es la verdad de *lo político*? lo antagónico, lo conflictual. El conflicto, [...] no es otra cosa que la *realidad* de la política, su *factum*, su facticidad” (Esposito, 1996, pág. 21). Debemos presuponer que si lo antagónico es la verdad propiamente dicha de lo político es imposible sustraerse al ejercicio del poder y las relaciones conflictuales.

La labor fundamental del pensamiento impolítico es ir contra todo aquello que forme un concepto de las relaciones humanas y sociales que suponga unidad, representación y conciliación, a decir, neutralización y despolitización.

Hay que problematizar, según Esposito, los conceptos políticos que responden a los problemas políticos y a cuestiones jamás planteadas; es necesario que para vérselas con los problemas políticos se debe llevar a efecto una crítica profunda a la “semántica de su horizonte categorial” (Esposito, 1996, pág. 20); al igual que la ‘destrucción-deconstrucción’ de los conceptos fundamentales de la tradición filosófica propuesta por Heidegger.

¿Qué hay de malo en el horizonte categorial de nuestros conceptos políticos? Un decantamiento semántico, una pobreza de significación que nos impide ver y pensar las relaciones sociales desde su verdad propiamente dicha:

el carácter metafísico de la filosofía política moderna se revela en su tendencia a identificar el sentido de las grandes palabras de la política con su significado más inmediatamente evidente. Es como si la filosofía política se limitase a una mirada frontal, directa, a las categorías de la política, siendo incapaz de interrogarlas de manera transversal, de sorprenderlas por la espalda, de remontar hasta las fuentes de su sentido y, de este modo, hasta lo impensado mismo. Todo concepto político posee una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura. [...]

riesgo a petición de esta aclaración. Para Esposito, una que podría ausmir la filosofía política es la auto-problematización, es decir, deconstruirse y hacerse filosofía de lo impolítico.

Cuando se reflexiona sobre ellos, todos los conceptos más influyentes de la tradición política –poder, libertad, democracias– ponen de manifiesto que poseen en el fondo este núcleo aporético, antinómico, contradictorio; están expuestos a una verdadera batalla por la conquista y la transformación de su sentido. (Esposito, 2009, pág. 11)

Los conceptos políticos al estar desvinculados de su núcleo conflictual están sometidos a neutralización y despolitización. Esposito defiende que tal condición es a razón de la extrema valoración de la *teología política* –sea la católico-romana de Schmitt (representación) y la hobbesiana moderna (relación representante-representado)–. ¿Qué hay en la *teología política* que esté llevando a la neutralización y la despolitización de los conceptos políticos? Un intento por representar lo político más allá de su razón conflictual, a partir de una unificación forzada, valorización ética, legitimación teleológica. Representar lo político ha sido una labor que se ha realizado desde filosofía antigua, quizás desde antes de Aristóteles; para los modernos, al otorgarle al sujeto el centro de toda creación, la representación de la política se ha vuelto prácticamente una auténtica obsesión. A decir verdad, la realización de la subjetividad moderna sacrifica toda condición natural en favor de lo innatural y artificial, que va de la revuelta social y los enfrentamientos entre las personas a la constitución del Estado. Para Hobbes es fundamental excluir el conflicto e instituir el orden a manos llenas del soberano; hay una despolitización y exceso de política que produce una progresiva autonegación. La erradicación del par antitético amigo-enemigo fue fuertemente criticada por Schmitt, pero según Esposito, el catolicismo político propuesto por el jurista alemán –la creación de un modelo político basado en una representación soberana que considere el par amigo-enemigo para la creación de unidad política– no superó la hipertrofia que había producido el modelo liberal, sino que lo acentuó.

La despolitización y neutralización del conflicto proviene de la negación de los opuestos y de resolución dialéctica; lo moderno se afirma dentro de un autogobierno fuera de cualquier finalidad exterior o de cualquier lógica interior. Schmitt es el primero en denunciar en *El concepto de lo político*, el carácter

neutralizante de la modernidad —el liberalismo—; a ello le opone la necesidad de representación y decisión política.

Lo impolítico no es neutralización, ni representación, sino en cierto sentido aquello que “se opone a la conjunción de despolitización y teología, de técnica y valor, de nihilismo y apología” (Esposito, 2006, pág. 35).

La mayoría de los pensadores impolíticos coinciden en que los conceptos políticos que explican la realidad social están sometidos a neutralización y despolitización, para ellos es fundamental someter a destrucción-deconstrucción al horizonte categorial que los circunda para enfrentar el acontecimiento mismo de lo político. Para tal efecto, han realizado estudios genealógicos y arqueológicos de las formas de vida para mostrar la forma y el modo en el que se lleva a cabo la política. Lo impolítico se enfrenta:

ante una renovada manera de ejercer la crítica política, que se implica [...] en la reconstrucción de ambiciosas genealogías histórico-conceptuales [...]. Una manera de ejercer la crítica que, [...] pasa por la experiencia de un pensamiento que renuncia a su primacía formadora [...] para poder otorgar todo el protagonismo al acontecimiento de la política. (Galindo, 2015, págs. 19-20)

Gracias a esta metodología el pensamiento impolítico se ha convertido en un referente importante en el marco de la biopolítica. No sólo ha actualizado y renovado lo dicho por Foucault, sino que lo ha llevado por nuevos senderos. Por ejemplo, Esposito ha podido relacionar la crítica de los conceptos políticos y las formas de vida contemporánea; en *Inmunitas* introduce una metodología deconstructiva que busca identificar el origen de la desvalorización de lo político. Agamben mismo, como veremos, ha ejercido una implacable crítica política al concepto de soberanía; el proyecto que él mismo nombra *Homo sacer*, se trata de una genealogía histórico-conceptual del derecho romano, que pone al descubierto el hecho que los conceptos de la tradición jurídica no son distintos de la sociedad capitalista contemporánea. El ejercicio del poder jurídico constituye un punto de indiferenciación producido por un ‘estado de excepción’

que determina que todo sujeto político está ‘abandonado’ a la suerte y decisión del soberano, la paradoja de la soberanía dice: el soberano está al mismo tiempo dentro y fuera del ordenamiento jurídico, la legalidad le permite castigar mediante la aplicación del derecho, la suspensión del derecho no implica que el soberano está fuera de él sino que lo está haciendo efectivo desde el exterior, en donde cabe toda posibilidad. Lo que provoca la paradoja de la soberanía es dar lugar a un sujeto político que es atravesado por ella: el *homo sacer* es el sujeto biopolítico producido por la soberanía, es un sujeto reducido a cero, a desnudez, al cual se le puede dar muerte o cualquier acción que se quiera, sin que ello implique cometer homicidio.

el pensamiento político posfundacionalista [...] y el impolítico [comparten] una misma convicción acerca de nuestras instituciones sociales y políticas [...], a saber: la de que son falibles, carentes de fundamentos inamovibles, históricas, aporéticas, penetradas de irracionalidad, decisión, violencia. En una palabra: contingentes. Es la convicción de que dichas instituciones no constituyen la última palabra, no totalizan los ideales (igualdad, libertad, comunidad...), no los aprehenden ni les hacen justicia acabadamente. (Galindo, 2015, pág. 39)

5. Alusiones a la ontología política

La referencia más lejana en donde aparece la categoría ontología política es en la obra de Pierre Bourdieu titulada: *La ontología política de Martin Heidegger*. Ahí se dice que la preocupación política de Heidegger sólo puede ser vista a partir de su filosofía: la cuestión de la política debe estar ordenada a la pregunta que interroga por el sentido del ser; en el texto *El pensamiento político posfundacional* de Oliver Marchart, se sirve de este concepto para señalar que es necesario dar lugar a nuevos presupuestos políticos a partir de una fundación parcial y contingente, nunca como fundamento último. Este concepto sirve como un operador metodológico que advierte que hay que modificar la posición ontología de los conceptos políticos; en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* de Slavoj Žižek, encontramos este concepto, mediante

el cual se lleva a cabo una reflexión del pensamiento de Kant, Hegel, Heidegger, Lacan, Badiou y Butler para advertir el centro vacío, ausente e infundable de la gnoseología, la epistemología y la política; por último, se localiza esta misma categoría en *El pensamiento impolítico contemporáneo* y en *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico* de Alfonso Galindo Hervás que sirve para contextualizar la discusión sobre el pensamiento impolítico.

Para algunos pensadores norteamericanos el interés de la ontología política debe estar subordinado a la pregunta que interroga por el sentido del ser. Para Mathew Abbott, no basta con evidenciar el suelo contingente en donde ocurre la política. Para él es fundamental exigir pensar lo político a través de una pregunta ontológica:

But the task of political ontology is not just to insist on the contingency of ontological concepts, or to think new ones for the sake of opening up ontic political possibilities (as though by itself this would constitute anything more than melancholic and/or utopian speculation). It is to think the political through the exigency of the ontological question. (Abbott, 2014, pág. 15)¹⁹

Abbott insiste en reconocer que la ontología política es pos-metafísica: ella hereda el problema fundamental de la metafísica. Como el problema de la metafísica es el olvido por la pregunta por el sentido del ser, la política hereda ese olvido, que se manifiesta en consecuencias biopolíticas devastadoras. Mientras no se piense la política como aquello falible, histórico, aporético y violento, el descuido por el sentido del ser continuará creando catástrofes humanitarias sin presentes.

it should be clear that political ontology is (or is intended to be) post-metaphysical. This means that it will be concerned with thinking our political

¹⁹ La tarea de la ontología política no consiste únicamente en poner en evidencia la contingencia de los conceptos ontológicos, ni abrirle nuevas posibilidades ónticas a la política (lo cual es en sí mismo especulación melancólica y / o utópica). Es exigirnos pensar lo político a través de la pregunta ontológica (La traducción es mía).

situation in terms of its metaphysical heritage, working from the premise that the blindness before the ontological question characteristic of metaphysics has real consequences for ontic politics. To engage in political ontology, then, means thinking from out of the idea that our conceptual systems have a deep and deeply problematic blind spot; that our representational models miss the fact of being because of a constitutive structural flaw. The claim, in other words, is that political thought has inherited the basic flaw of metaphysics, coming as it does from out of the very tradition that Heidegger worked to undermine. (Abbott, 2014, págs. 16-17)²⁰

CODA

Ontología política es un concepto aparecido en la segunda mitad del siglo XX que a) vincula tres ámbitos de importante reflexión filosófica –la ontología, la vida y la política–; b) propone la transformación de los presupuestos políticos tradicionales, hacia una política irreductible y heterogénea, libre de violencia, genocidio y excepción. Invita a interpretar la política a partir de su raíz conflictual y antagónica, para recordar que las instituciones sociales y políticas son falibles, carentes de fundamentos inamovibles, históricas, aporéticas y penetradas de irracionalidad. La ontología política sugiere que a la filosofía le corresponde entablar una batalla por la conquista y la transformación del sentido de las instituciones que gobiernan la vida de los hombres; c) asimismo, cuestiona los fundamentos, los principios de universalidad y las teorías totalizantes, esto no

²⁰ Debe quedar claro que la ontología política es (o está destinada a ser) post-metafísica. Esto significa que se ocupará de pensar nuestra situación política a partir de la herencia terminológica de la metafísica, lo cual presupone que el olvido de la pregunta ontológica por parte de la metafísica tiene consecuencias reales para la política óntica. Participar de la ontología política significa pensar que nuestros sistemas conceptuales tienen un profundo punto ciego que resulta problemático; que nuestros modelos de representación pierden el hecho de ser, debido a un defecto estructural constitutivo. Lo cual quiere decir, con otras palabras, que el pensamiento político ha heredado el problema de la metafísica, el mismo que Heidegger intentó socavar a lo largo de su obra (La traducción es mía).

quiere decir que se opone a la existencia de fundamento(s), sino se empeña dejar claro que las figuras metafísicas fundacionales deben interpretarse como aquellas que se actualizan en la contingencia. La ontología aparece en este contexto intelectual como una continua preocupación por: cómo concebir la unidad del concepto ser si hay de por sí múltiples modos de ser. La diferencia ontológica es una buena herramienta para enfrentar la multiplicidad, a través de ella es posible una relación de co-pertenencia entre el ser y los múltiples entes, a fin de evitar que lo ontológico sea reducido a lo óntico y todo lo óntico a lo ontológico; d) asimismo, el concepto ontología política, promueve un saber sobre la vida, el cuerpo y el mundo, a fin de contrarrestar la violencia y la excepción. La promoción de estos saberes alberga un reiterado interés por devolverle a los seres vivientes la experiencia de sí mismos.

Esta definición, satisface uno de los objetivos de esta investigación: conocer los conceptos, problemas y soluciones que el pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX utiliza para pensar: la ontología, la vida y la política.

Resta saber si la filosofía de Agamben se asocia el con contexto intelectual de la segunda mitad del siglo XX; así mismo, falta conocer los métodos, conceptos, problemas de los que se sirve Agamben para reflexionar la ontología, la vida y la política; y aún sobra responder si la filosofía agambeniana es elocuente para enfrentar los problemas y dificultades en los que la vida individual y colectiva están comúnmente implicadas.

Los capítulos que vienen a continuación, resuelven las interrogantes que este no respondió.

Capítulo II. Agamben y la destrucción-deconstrucción de los conceptos políticos

El presente capítulo detalla el método, los conceptos, los problemas de los que Giorgio Agamben se sirve para reflexionar sobre la ontología, la vida y la política. Este recorrido se propone: conocer la cercanía de Agamben a la ontología política de la segunda mitad del siglo XX y cuestionar si los presupuestos agamenianos resultan efectivos para enfrentar los problemas en los que la vida social está envuelta.

Este capítulo detalla el método arqueológico de Agamben, y los paradigmas: teológico-político y teológico-económico que forman parte del proyecto *Homo sacer*.

1. Sobre el método: arqueológica de los conceptos políticos

*Sólo cuando la casa está en llamas se hace visible por primera vez
el problema arquitectónico fundamental*

Giorgio Agamben, *El hombre sin contenido*

El método arqueológico ostenta tres características de la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX, a saber: desconfía de la idea de fundamento, cuestiona las estrategias y los modelos políticos dominantes, e integra a la vida como un elemento fundamental de problematización filosófica.

En la obra de Agamben, este recurso metodológico se distingue por su intensidad crítica; además, se caracteriza, por ser negativo, antifilosófico y poshistórico. Para el pensador italiano este método representa el más acertado modo para acceder al presente.

Cabe reconocer que la historia de la cultura política ha sido lo que más ha motivado la investigación del pensador italiano. Advierte que, las consecuencias que han resultado del uso acrítico de conceptos políticos –soberanía, derecho, nación, pueblo, democracia y voluntad general– han impulsado el surgimiento de modelos de representación totalitarios. La crítica que le opone a los conceptos políticos sugiere que estos deben “ser abandonados o, por lo menos, pensados de nuevo, desde el principio. [Pues todos ellos se encuentran en un] punto de indiferencia entre violencia y derecho” (2010b, pág. 93).

La arqueología no es una reconstrucción historiográfica que se sirva de hipótesis para interpretar la realidad, es decir, no es una forma de conocimiento deductivo ni inductivo que conduzca a una supuesta causa u origen histórico,

ello no significa que [renuncia] a la posibilidad de conocimiento de la historia. A lo que renuncia es a hallar un supuesto origen de las cosas en las que éstas se hubiesen dado en su verdad esencial, en una suerte de pureza ahistórica. (Galindo, 2015, pág. 115)

En realidad, la arqueología se encarga de analizar los accidentes, los fenómenos y las meticulosidades de un contexto o caso singular. Para la arqueología, el objetivo es hacer inteligible un contexto más vasto, que busque identificar la procedencia y la emergencia de un acontecimiento que ha tenido lugar en un momento discontinuo y singular.

La recepción de Agamben respecto al método de Foucault parece haber sido ampliado y modificado, debido a ello, es importante la especificidad que ha adquirido para él la arqueología. Cabe destacar que la recepción de la arqueología y las modificaciones que sufrió no fueron aclaradas por Agamben por más de treinta años, sino hasta la aparición de *Signatura rerum*; por consecuencia, esta obra sirve para aproximarnos a la definición y al funcionamiento de la arqueología dentro de su pensamiento; el acercamiento que viene a continuación proviene del primer y tercer capítulo de dicha obra: ‘¿Qué es un paradigma?’ y ‘Arqueología filosófica’, respectivamente.

a. *Paradigmatología*

Según Agamben la arqueología se puede definir como una paradigmatología, ya que sirve para analizar los paradigmas que atraviesan un determinado contexto histórico; el método arqueológico no debe confundirse con una reconstrucción historiográfica de los fenómenos históricos positivos, pues su función es “constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático” (Agamben, 2010c, pág. 11). Lo cual quiere decir que, se encarga de analizar saberes,

problematizaciones, discursos y dispositivos, para hacer inteligible los efectos que han tenido sobre un contexto social determinado.

La arqueología en tanto paradiplomología nos invita a dejar de pensar que el criterio de investigación sobre la historia está subordinado a la idea de universalidad, el imperio de la ley y la cientificidad, dado que el análisis arqueológico busca hacer inteligible –sacar a la luz, mostrar– el grado de aceptación de una comunidad sobre una serie de presupuestos teóricos. La arqueología de Agamben resulta de la relación de la arqueología foucaultiana y lo propuesto por Thomas S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Los conceptos políticos al igual que la ‘ciencia normal’, no subsisten por un sistema preciso y coherente de reglas, sino mediante

un ejemplo, un caso singular que, a través de su receptibilidad, adquiere la capacidad de modelar tácitamente el comportamiento y las prácticas de investigación de los científicos. El imperio de la regla como canon de cientificidad se sustituye así por el del paradigma; la lógica universal de la ley, por la lógica específica y singular del ejemplo. (Agamben, 2010c, pág. 14)

La cercanía entre Kuhn y Foucault le permite ver a Agamben que la arqueología no examina las reglas que funcionan en un determinado contexto epistémico e histórico, ni las transformaciones y las modificaciones que sufren, sino que sirve para sacar a la luz los comportamientos, los dispositivos, las técnicas y estrategias que permiten la aceptación de un orden particular y coherente.

La diferencia entre Foucault y Kuhn se encuentra en el desplazamiento que va del orden de los discursos al funcionamiento del poder. Para Foucault es mucho más importante que la investigación arqueológica se concentre en hacer ver lo que gobiernan los enunciados y el modo en que se gobiernan los enunciados, para ver los efectos de poder que circulan entre ellos.

b. *Ruinología*

En el tercer capítulo de *Signatura rerum* Agamben recuerda que, en 1791, en *Progresos de la metafísica*, Kant hizo referencia por primera vez a la idea de ‘arqueología filosófica’, para plantear la posibilidad de llevar a cabo una ‘historia filosófica de la filosofía’: cabe advertir que esta puede no ser histórica ni empírica, sino extraída de la razón humana, es *a priori*. Una historia filosófica de la filosofía sólo puede ser de ‘historias de cosas que aún no han ocurrido’.

¿Cómo se debe comprender el *arché* que está comprendido en la arqueología filosófica?

El fin mismo de la historia filosófica de la filosofía es idéntico al de la humanidad: desarrollar y hacer uso de la razón. Como tal, el uso de la razón no se agota en un dato empírico sin más, sino a partir de lo que no ha sido o habría podido ser o algo que aún no ha acontecido. El *arché* que una historia filosófica de la filosofía implica una actividad performativa y heurística.

La arqueología es, en este sentido una ciencia de las ruinas, una «ruinología» cuyo objeto incluso sin constituir un principio trascendental en sentido propio, nunca puede darse en verdad como un todo empíricamente presente. Las *archai* son lo que habría podido o debido darse y que quizás podrá darse un día, pero que, por ahora, existe en estado de objetos parciales o ruinas. (Agamben, 2010c, pág. 111)

Una arqueología filosófica evita la ‘búsqueda del origen’ –despliegue metahistórico de significados ideales y teleologías indefinidas–. En su ensayo titulado, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault advierte que para evitar el ‘origen’ es esencial diferenciar aquello que aún no ha acontecido –*arché*– de lo que ya ha acontecido empíricamente. Un despliegue metahistórico –*Ursprung*– es la esencia exacta de las cosas, lo que antecede a los accidentes, lo inmovil, el fundamento último; como tal, intenta encontrar lo que fue, lo que es y lo que será. El arqueólogo –el que busca el *arché*– o el genealogista se concentra en los accidentes y meticulosidades con el objeto de expeler la presunción de ‘origen’. El trabajo genealógico sobre la trama

histórica expulsa, saca fuera, la noción de el 'origen' y con ello al sujeto que está en íntima relación con él, lo cual significa que la genealogía consiste en la eliminación de el 'origen' y del 'sujeto'.

Agamben cita a Overbeck para señalar que el sentido que quiere mostrar sobre la arqueología filosófica se puede alcanzar mediante la definición de 'fenómeno histórico': todo fenómeno histórico ocurre bajo una escisión necesaria, entre *Urgeschichte* –prehistoria– y *Geschichte* –historia–. La prehistoria no se refiere a un momento particular en el tiempo, no es ni el pasado, ni lo más antiguo, sino una heterogeneidad constitutiva, su carácter fundamental es ser historia de la emergencia, es decir, un pasado cualificado en donde no hay o casi nada de pasado. La historia da lugar a un fundamento objetivo que toca los límites del pasado, a partir de monumentos, documentos, testimonios, escritos. En la indagación histórica existe una relación de dependencia entre prehistoria e historia, sólo una heterogeneidad constitutiva puede dar lugar a una determinada efectividad histórica o fundamento objetivo.

Todo arqueólogo o genealogista experimenta la heterogeneidad constitutiva, en este punto tiene que llevar a cabo una crítica de la tradición, o bien, una indagación profunda sobre las fuentes. Tal crítica no debe entenderse como la eliminación de las fuentes sino como una interrogación que determine el 'modo' mediante el cual fue construida. "La crítica de la tradición y las fuentes tiene que ver, no con un inicio metahistórico, sino con la estructura misma de la investigación" (Agamben, 2010c, pág. 118).

Toda tradición histórica no permanece idéntica a sí misma, sino que se llama así porque se visibiliza y se transmite mediante una serie de categorías y conceptos que endurecen la heterogeneidad. Para que una tradición sea visible y trasmisible necesita mantener ocultas sus fuentes y su procedencia. La 'destrucción de la tradición' sólo puede ocurrir enfrentando el endurecimiento de la tradición y accediendo nuevamente a las fuentes.

No es suficiente que el arqueólogo o el genealogista acceda de nuevo a las fuentes, sino que necesita problematizarse a sí mismo, en tanto sujeto histórico que

accede a ellas. El acceso a las fuentes pone en cuestión el paradigma epistemológico de la investigación.

Podemos llamar provisoriamente «arqueología» a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición. No puede medirse con la tradición sin deconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales regula las formas de la transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y determina, en último análisis, el estatuto del sujeto cognoscente. (Agamben, 2010c, pág. 121)

Se entiende la emergencia del fenómeno histórico como el punto de indecibilidad entre sujeto y objeto de investigación; no puede surgir un hecho histórico sin que emerja con él un sujeto cognoscente.

Un *a priori* histórico –o trascendental histórico– es la condición misma de la experiencia histórica, es el nivel ontológico que permite que algo pueda darse en un tiempo dado y de cierto modo. En este sentido, la condición de posibilidad que persigue la investigación arqueológica no es únicamente contemporánea de lo real ni lo presente sino lo que es inmanente a ellos.

Se ha relacionado la arqueología filosófica con la vuelta a lo reprimido del psicoanálisis (Malendri), esto no supone una exageración; pero hay que ser cautos. No hay que comprender la regresión histórica como un modo de acceso a un ‘punto anterior’ –de la escisión entre historiografía e historia o la escisión entre consciente e inconsciente– como un punto que pueda representar una condición originaria en la que no existen accidentes, ni represión sino pura luminiscencia y libertad. La arqueología filosófica y la vuelta a lo reprimido coinciden en que el ‘punto anterior’ elimina las categorías que sirven a la representación. La arqueología filosófica en tanto punto anterior, en realidad implica la emergencia: “el revelarse del presente como lo que no hemos podido vivir ni pensar” (Agamben, 2010c, pág. 135). A partir del concepto de trauma y de represión de Freud, una experiencia traumática siempre es reprimida en el inconsciente; el trauma permanece latente –escondido en el inconsciente como si no hubiera ocurrido– hasta que retorna en forma de

síntoma –síntomas postraumáticos–. Sólo si se busca ir más allá de su condición sintomática es fundamental someterla a análisis.

Es posible establecer una analogía entre la fase de latencia de los síntomas postraumáticos y la tradición histórica. La tradición al igual que el periodo de la latencia, olvida la emergencia de sus fuentes; en este sentido, hay algo en la percepción y en el presente que permanece en el olvido, que la fuerza del trauma impide que sea experimentado.

Esto significa que no sólo y no tanto lo vivido, sino también y ante todo lo no-vivido es lo que da forma y consistencia a la trama de la personalidad psíquica y de la tradición histórica, lo que asegura su continuidad y consistencia. (Agamben, 2010c, pág. 137)

Tanto la regresión arqueológica como la vuelta a lo reprimido del trauma buscan acceder a un ‘presente’ –una emergencia– que ha permanecido en el olvido. A diferencia de la terapia analítica exitosa –que busca traer los contenidos del inconsciente que habían permanecido reprimidos–, la investigación arqueológica, por su parte, trae a la consciencia a los mismos fantasmas para hacerlos perder su condición original. Todo estado precedente es tratado por la regresión arqueológica para “descomponerlo, desplazarlo y, en el último análisis, cercarlo, para remontarse no a sus contenidos, sino a las modalidades, a las circunstancias y a los momentos de la escisión” (Agamben, 2010c, pág. 139).

Trasformar la condición original de todo ‘origen’ permite pensar el presente y lo contemporáneo como lo no experimentado, como lo no-vivido, por ello la arqueología es el modo más acertado para acceder al presente. Cuando decimos que la arqueología es el modo más acertado de acceder al presente, advertimos que a través de él es posible efectuar un pasaje del ‘presente antropológico’ al ‘presente ontológico’, en donde los fenómenos son llevados “al nivel de su emergencia y de su puro ser ahí” (Agamben, 2010c, pág. 141).

La emergencia es la estructura temporal que está en juego en la arqueología; ella es visible cuando se vuelve hasta el punto donde fue cubierta y neutralizada. La emergencia –el *arché* de arqueología– es lo que permite que el presente sea

accesible. A este punto o modo de acceso Agamben lo llama *futuro anterior*, el cual va tras un umbral de indiferencia –más allá de la memoria y del olvido²¹– que permita acceder por primera vez al presente. Con *futuro anterior* se refiere al paso que se da hacia el pasado y que se proyecta hacia al futuro.

Para el conocimiento histórico el acceso al pasado es mediante la forma *habrá sido*, mientras que, para la arqueología, en tanto *futuro anterior*, es mediante la forma *habría sido*. La arqueología retrocede hasta la redención; la redención precede en rango a la creación, la redención es lo que hace comprensible y lo que le da sentido a la creación. “el arqueólogo [se remonta a] la obra de la creación para restituirla a la salvación de la cual proviene” (Agamben, 2010c, pág. 146). Agamben determina que la arqueología es tanto el *a priori* mismo de la historiografía, así como el paradigma de toda acción humana,

no sólo es la obra de la vida lo que define el rango de [...] todo hombre, sino el modo en que ha conseguido reconducirla a la obra de la redención, imprimir en ella la signatura de la salvación y volverla inteligible. (Agamben, 2010c, pág. 146)

La emergencia no se debe comprender como un dato, ni un hecho, ni una sustancia hipostasiada en la cronología, sino como una fuerza que favorece la construcción de la historia que, además, garantiza la inteligibilidad de los fenómenos históricos: salvarlos a un futuro anterior histórico finito que es imposible de hipostasiar.

2. El proyecto Homo sacer

El proyecto *Homo sacer* constituye una reconstrucción arqueológica de los conceptos políticos de la cultura occidental. En la versión en español de *Stato di eccezione –Estado de excepción. Homo sacer II, I–*, en la entrevista que Flavia

²¹ Agamben nos recuerda que “Benjamin escribió alguna vez que «en el recuerdo hacemos una experiencia que nos impide concebir la historia de modo fundamentalmente ateológico», puesto que el recuerdo modifica, de algún modo, el pasado, transformando lo incumplido en cumplido y lo cumplido en incumplido. Si el recuerdo es [...] la fuerza que restituye posibilidad a lo que sido [...], el olvido es lo que incesantemente se la sustrae” (2010c, pág. 143).

Costa le realiza a Agamben en el 2003, se pudo leer con claridad el plan que custodia el proyecto. Como veremos, *Homo sacer* está dividido en cuatro volúmenes, de los cuales el II y el IV se subdividen.

El primer volumen (I. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995) inaugura contundentemente el proyecto, no por nada Agamben reconoce que con este primer libro ‘estaba abriendo una cantera’. En él se plantean una serie de premisas, no concluyentes, en torno al problema de la biopolítica.

Lo que escribió después agrupó una serie de investigaciones genealógicas sobre los paradigmas que dieron lugar a la organización política de las sociedades occidentales, es decir, los teológicos, jurídicos y biopolíticos. La urgencia y actualidad de tales asuntos, motivaron a Agamben a escribir el segundo volumen del proyecto que el mismo bautizó como una arqueología de la biopolítica. Tal volumen, estuvo compuesto por cinco investigaciones; la primera dedicada a llevar a cabo una arqueología del derecho; la segunda, al estudio de la guerra civil; la tercera, al estudio del juramento; la cuarta, al origen teológico de la *oikonomia*; y la quinta, a una reconstrucción arqueológica del oficio. (II,1. *Stato di eccezione*, 2003; II,2. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, 2015; II,3. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, 2008; II,4. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, 2009; II,5. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, 2012). El tercer volumen (III. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, 1998) ofrece una teoría del sujeto ético como testigo. El cuarto volumen (IV,1. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, 2011; IV, 2. *L'uso dei corpi*, 2014) se presenta como la clausura del proyecto *Homo sacer*.

El estudio de Natalia Tacceta, *Agamben y lo político*, enseña que los cuatro volúmenes del proyecto *Homo sacer* pueden ser interpretados a partir dos paradigmas: a) el teológico-político de la soberanía y b) el teológico-económico de la *oikonomia*.

En este capítulo interesa el estudio de: el paradigma teológico-político y el teológico-económico; ambos brindan un panorama amplio para comprender cómo

Agamben lleva a cabo la destrucción-deconstrucción de los conceptos/categorías de la tradición política occidental.

a. *En torno a la biopolítica*

A partir de la recepción de Arendt, Benjamin y Schmitt, Agamben logra actualizar lo dicho por Foucault en torno a la biopolítica; no cabe duda que el trazo decisivo que heredó este último, fue la descripción del ‘umbral de la modernidad biológica’, en el que la vida –la especie, el individuo– es atravesada por un conjunto de estrategias políticas; lo dicho por Foucault no es resultado de una reconstrucción teórica sin más, sino lo que resulta de la experiencia política moderna, ante de él, Arendt había admitido en *La condición humana* que la vida natural aparece como el centro de interés de toda acción política.

Para Agamben el umbral de la modernidad biológica puede ser visto de modo preliminar como “el ingreso de la zoe en la esfera de la *polis*” (Agamben, 2006b, pág. 13).

Para salir del eclipse en el que se encuentra la política moderna – neutralización y despolitización–, es esencial investigar los conceptos y las categorías que la han fundado. Las preguntas que están suscritas a tal investigación nos cuestionan sobre si a) hay que destruir las categorías y los conceptos circunscritos al mito fundacional de la política moderna, b) o si hay que recuperar el significado que han perdido progresivamente.

Desde la emblemática definición de Schmitt respecto a la soberanía –*el soberano es el que decide sobre el estado de excepción*–, la política se ha convertido en un índice eminente de problematización; pues al no comprender cabalmente lo que con ello se quiso decir, hoy “las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución y la excepción, como Benjamin había presagiado, se han convertido en regla” (Agamben, 2006b, pág. 22).

La propuesta de Agamben respecto a la neutralización y despolitización de la política pretende llevar a cabo un análisis arqueológico de los conceptos que forman parte de nuestra cultura política, ya que el concepto del que nos servimos

para pensar la política se sirve continuamente “del privilegio teórico de la soberanía” (2006b, pág. 15).

La primera fase del proyecto *Homo sacer* consiste en sacar a la luz el punto de indiferenciación en el que confluye el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Para ello hay que aclarar: a) la relación entre soberanía, nuda vida y estado de excepción; b) la figura del campo como *nomos* de la política contemporánea; c) y la posibilidad de pensar la figura del campo en contextos histórico-políticos que exceden el campo de concentración y exterminio (Taccetta, 2011). Pues, lo que estos procesos demuestran es que no basta con problematizar la biopolítica sólo a partir del camino que Foucault adelantó –el ingreso de la zoe en la esfera de la *polis*–, sino que es necesario confirmar que:

lo que caracteriza a la política moderna [...] no es el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto inminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es [...] el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud de la cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que está situada originalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoe*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. (Agamben, 2006b, págs. 18-19)

b. *El paradigma teológico-político*

La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente.

Carl Schmitt, *Teología política*

Gracias a la recepción de Schmitt, Agamben comienza a considerar que la investigación arqueológica, debe prestar especial atención al cristianismo, pues al igual que el jurista alemán, considera que los conceptos políticos modernos son soportados por presupuestos teológicos-políticos.

De la teología cristiana se derivan dos paradigmas: el teológico-político y el teológico-económico. El primero está determinado por la teología política, el cual

conforma a la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía. Tal como Agamben reconoce en *El reino y la Gloria*, el paradigma teológico-político está fundamentado por Schmitt a partir de la tesis más aclamada de *Teología política*: “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009, pág. 37). La teología política se comprende a partir de la secularización²², no sólo porque la evolución histórica haya producido una transferencia conceptual de la teología a la teoría del Estado, sino además porque en los conceptos políticos se conserva la estructura sistemática de la teología (Schmitt, 2009).

Si alguno se toma la molestia de investigar la bibliografía política de la jurisprudencia positiva llegando hasta sus últimos conceptos y argumentos, verá que el Estado interviene en todas partes, ora como *deus ex machina*, decidiendo por medio de la legislación positiva una controversia que el acto libre del conocimiento jurídico no acertó a resolver claramente, ora como Dios bueno y misericordioso, mostrando en las amnistías e indultos su señorío sobre sus propias leyes; bajo la figura del legislador, como poder ejecutivo o poder de policía, ejerciendo el ministerio de la gracia o de la asistencia, siempre la misma identidad inexplicable; de tal manera que, si alguien cuidase de mirar a cierta distancia el espectáculo actual de la jurisprudencia, creería estar viendo una comedia de capa y espada, donde el Estado, bajo diferentes disfraces, entra siempre en escena como la misma persona invisible. La «omnipotencia» del

²² Nos parece ejemplar y esclarecedora la definición de secularización que Koselleck nos brinda en *Aceleración, prognosis y secularización*: [Con] la Paz de Wesfalia de 1648. [Como resultado de] extenuantes negociaciones de paz de Münster y Osnabrück el legado francés introdujo [...] un nuevo termino [...] de secularización. Designaba un acto político existente en la Iglesia desde los albores del Medievo, sin que, no obstante, hubiera sido empleada para ello esta denominación. [Secularización] significaba el paso de bienes eclesiásticos a manos seculares. [...]

La secularización tiene, por consiguiente, un núcleo de derecho canónico, cuyo significado ha permanecido en vigor hasta hoy. Además, la secularización designa un acto jurídico políticamente fundado, que reduce o expropia los dominios y las posesiones temporales de la Iglesia, para destinar a nuevos fines los beneficios financieros. Estos fines podían ser de índoles pedagógica, mercantil o económica, tal como ocurrió entre los protestantes, también podían ser empleados como primas para recompensar una buena conducta política. De cualquier manera, comportaron la expulsión de las autoridades eclesiásticas del ámbito del dominio temporal. Sobre el cual el Estado moderno alzo una pretensión de monopolio. (Koselleck, 2003, págs. 42-44)

moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología, y esto no sólo desde punto de vista lingüístico. Hasta en los pormenores de la argumentación salen a la superficie reminiscencias teológicas. (Schmitt, 2009, págs. 38-39)

A Agamben le resulta muy significativa la advertencia de Schmitt respecto a la secularización, no es exagerado decir que coincide con él con exactitud. Sin embargo, lo que no puede compartir con Schmitt es la fundamentación de una teología política subordinada al *katechón*. Lo que nuestro autor pretende discutir “no es tanto, [...] la mayor o menor admisibilidad de la teología política, sino la naturaleza y la identidad del *katéchon*, del poder que retarda y elimina ‘la escatología concreta’” (Agamben, 2008, pág. 24). El *katéchon* se refiere a la acción de retardar y retener el fin de los tiempos –fuerza frenante– que en la interpretación moderna se identifica con el poder de Dios. El retraso del final de los tiempos no supone positividad, sino una suerte de inflexión en donde no hay prescripción ni regla. Agamben califica de *katéchonista* al decisionismo político de Schmitt, cuando este admite que la excepción –la esencia misma de la soberanía– no necesita de derecho para crear derecho.

Gracias a la definición de soberanía de Schmitt, Agamben observa que los mecanismos políticos en los que la *zoe* ha sido incluida en la *polis* son una extensión de la lógica de la soberanía y de su capacidad de decidir sobre la suspensión de la ley. La intuición de Agamben respecto a Schmitt, tiene sobrada elaboración en su obra. Para entender la crítica que realiza es necesario analizar un par de figuras circunscritas a la teoría de la soberanía.

i. La paradoja de la soberanía

La paradoja de la soberanía dice que *el soberano está al mismo tiempo fuera y dentro del orden jurídico*. ¿Qué significa esta expresión? Que el soberano es quien tiene la facultad de suspender el orden jurídico vigente. Una versión perspicaz de esta topología dice que hay que tomar con seriedad la expresión ‘al mismo tiempo’, pues en ella no se expresa que el soberano es el que puede producir la suspensión de la

ley *in toto* –por completo–, sino que la suspensión concede de sobre salto que el soberano puede declarar que la suspensión de la ley es la ley en sí misma.

La excepción conserva la estructura del paradigma teológico-político. En la teología política, mientras la teología positiva predica cualidades de Dios, la teología negativa o mística, niega y suspende la atribución de cualquier predicado, esto significa que la negación de todo orden es la atribución general o en el principio fundamental que da lugar a toda teología.

El estado de excepción no es desorden, ni lo que antecede al orden, sino la *situación* en la que se produce la suspensión. En este sentido, la excepción es una *situación* que tiene la peculiaridad de no ser conceptualizada como una *situación de hecho*, ni como una *situación de derecho* sino como mera *indiferenciación*. En ello no hay situación normal ni caos, ni interior ni exterior sino sólo un umbral de indistinción. En este sentido la excepción es una *inclusión exclusiva*:

La excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido. Lo que emerge de esta figura –límite– en la crisis radical de toda posibilidad de distinguir entre pertenencia y exclusión, entre lo que está fuera y lo que está adentro, entre excepción y norma. (Agamben, 2006b, pág. 39).

En Schmitt el soberano es el que decide sobre el estado de excepción, esto no expresa que el soberano es una voluntad jerárquicamente superior, sino la manifestación de una exterioridad que anima el cuerpo del *nomos*; en este sentido, a la naturaleza más íntima de la ley le concierne crear condiciones de referencia que no prescriben en sí misma una sanción, sino la permanencia de una *situación*. Cuando la ley se tiende sobre la vida, le concierne producir en ella las condiciones que la presuponen, que tal como se ha dicho, no implican un castigo en primer acto, ni una sanción a un hecho transgresivo, sino un mero acto sin sanción.

La vida no es apresada por la ley o por el derecho a través de la sanción, sino mediante la culpa –estar-en-deuda–. “La culpa no se refiere a la transgresión, es decir, a la determinación de lo lícito y de lo ilícito, sino a la pura vigencia de la ley, a su simple referirse a algo” (Agamben, 2006b, pág. 41). La culpa es la figura

límite de la vida, que constituye un umbral de indiferenciación entre el estar fuera y que estar dentro de la ordenación jurídica. De modo que cuando nos referimos a la biopolítica, la relacionamos al orden jurídico que se prescribe desde la paradoja de la soberanía. En sentido estricto,

el derecho «no tiene por si mismo ninguna existencia [puesto que] su ser es la vida misma de los hombres». La decisión soberana traza y renueva el umbral de indiferencia [...], en el que la vida está originariamente [...] ante un indecible. (Agamben, 2006b)

ii. *Homo sacer: de lo sagrado y lo profano*

Homo sacer es “aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; [por consecuencia] no es lícito sacrificarle, pero quien lo mate, no será condenado por homicidio” (Agamben, 2006b, pág. 94) ¿Qué hay de significativo en esta definición? Que sacrificar al hombre supone una contradicción evidente. Si la sacralidad y la prohibición del asesinato ocurre de la sentencia ¿porqué no se condena y se somete a juicio al asesino del hombre sacralizado? Porque la sacralidad es lo que aprueba el homicidio.

Si nos remitimos a algunas investigaciones modernas para esclarecer la contradicción que está implícita en la *sacratio* nos encontramos que una primera referencia que define a lo sagrado como a) el residuo debilitado y secularizado de una fase arcaica en donde derecho penal y derecho religioso aún no alcanzan una clara especificidad, y donde el asesinato es una ofrenda a la divinidad, no deja claro porqué a lo sacro no es lícito sacrificarle; una segunda interpretación, que dice que lo sagrado es la forma de lo infernal, lo demoníaco, lo maldito, tampoco aclara porque quien acomete contra el hombre sagrado –el impuro– no es enjuiciado por homicidio –por profanar lo impuro–.

La aporía en la que está suscrita la figura *homo sacer* –habitar dentro del derecho humano y estar fuera del derecho divino, y al mismo tiempo, estar dentro del derecho divino, pero habitar fuera del derecho humano– es una buena forma de caricaturizar el lugar que la vida ocupa en la determinación aporética de la

soberanía. Sin embargo, no es suficiente llegar a tal determinación *to cout*, por eso es esencial ir a los límites del *homo sacer* en lugar de encontrar su especificidad – como se ha hecho a menudo–; para lograr ir a los límites del *homo sacer* se debe analizar la sacralidad como una figura autónoma, si se quiere llegar a determinar que la sacralidad es la figura originaria de la política (Agamben, 2006b).

Sobre el origen de la soberanía pesa un mitologema científico –de finales del siglo XIX y los primeros años del XX– que Agamben llama ‘teoría de la ambigüedad de lo sagrado’. Su aparición tiene lugar en un contexto intelectual en donde la sociedad había perdido relación con su tradición religiosa. Agamben se refiere a un texto de Robertson Smith para mostrar que la noción etnográfica de tabú dejó de ser motivo de investigación de las culturas primitivas y pasó a ser motivo de estudio de la religión bíblica; con ello, la experiencia occidental de lo sagrado se situó dentro de una semántica ambigua.

Junto a ciertos tabúes [...] que pertenecen a los dioses y a su culto, encontramos otra serie de tabúes que [...] tienen su paralelo en las reglas sobre la impureza. Las mujeres después del parto, los hombres que han tocado un cadáver, etc., son temporalmente tabú y quedan separados de la agrupación humana, [pues] son consideradas impuras. [Las] personas tabú no son consideradas santas. En muchas sociedades salvajes [como] en pueblos más avanzados la noción de santidad y la de impureza se rozan con frecuencia. (Agamben, 2006b, pág. 99)

De los ejemplos de los cuales se sirve Robertson Smith para señalar la ambigüedad semántica del tabú, sugiere el de ‘bando’ para referirse a los enemigos de una comunidad, que ante su conservación es lícito asesinarlos –destrucción total–, dar muerte al enemigo es consagración divina. Hay ambigüedad en la exclusión inclusiva que dice que para conservar pureza –santidad– es lícito destruir la amenaza, sin embargo, el enemigo es insacrificable, y por tanto es lícito conservarlo, para continuar legitimando la santidad.

Agamben considera que el mitologema científico es una fase preliminar para la comprensión de *Homo sacer*. Aunque haya suficiente razón para expresar que

homo sacer resulta de la resonancia religiosa de lo sagrado, que coloca al hombre en un “proceso irrevocable de desamentización. [Y] cuyo centro están [...], nociones ambivalentes como *maná*, *tabú* y *sacer*” (Agamben, 2006b, pág. 104). Así mismo, sirve para entender que tal ‘teoría de la ambigüedad’ está en la cultura occidental en continua difusión a través de las ciencias del hombre.

Como preliminar a la comprensión de *homo sacer* se entiende que este proceso irrevocable de desamentización no explica con suficiencia el significado que *sacer* ha conservado desde su acepción más antigua. “[La] dimensión jurídico-política originaria que se manifiesta en *homo sacer* [no debe quedar recubierta] por un mitologema científico que no sólo es incapaz de explicar nada por sí sólo, sino que está necesitado de explicación” (Agamben, 2006b, pág. 105).

¿Hay una relación intrínseca entre la estructura de la soberanía y la estructura de la *sacratio*?

La reflexión de Agamben respecto a la estructura de la *sacratio* le parece clara en Festo, y en otras fuentes muy similares, que reconocen que su significado resulta de la conjunción de a) la impunidad de ser asesinado –*impune occidi*– b) y de la exclusión de sacrificio –*neque fas est eum immolari*–. Cabe observar, que la impunidad de ser asesinado elimina el derecho de los hombres –*ius humanum*–, y la exclusión del sacrificio elimina el derecho divino –*ius divinum*–. Si nos valemos de la antigüedad, la pena capital no representaba homicidio, sino un acto ritual. No así, en la expresión que le es inherente a *homo sacer*, *neque fas est eum immolari*, que advierte que el *homo sacer* está más allá de cualquier carácter ritual y más allá de cualquier sentido religioso. Por tanto, si el ritual de *consecratio* –consagración– consiste en pasar del derecho divino al derecho humano o de lo profano a lo divino, la prohibición de sacrificio respecto al *homo sacer* demuestra que no hay en él un desplazamiento de la jurisdicción divina a la jurisdicción humana, pues la estructura del *homo sacer* debe ser identificada con punto de indiferenciación que está “fuera de la jurisdicción humana sin que por ello pase a la divina” (Agamben, 2006b, pág. 107). Si tomamos esto en consideración, la interpretación de *sacratio* debe ser corregida y cuanto menos comprendida como una doble excepción y como una

doble aprehensión. Si esto se resuelve así, la estructura de la *sacratio* es idéntica a la excepción soberana, pues la ley de la soberanía se aplica sobre el caso excepcional desaplicándose y retirándose de él; y no de otro modo para el *homo sacer*, que

pertenece a dios en la forma de la insacriticabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que le dé muerte violenta. *La vida insacriticable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada*" (Agamben, 2006b, pág. 108).

De lo anterior se debe concluir que la estructura originaria del *homo sacer* no se expresa de la ambivalencia de la sacralidad —en donde ocurre el paso de lo profano a lo divino—, sino de lo que resulta: de una doble exclusión y de la violencia a la que está expuesto. A razón de su estructura originaria, tal violencia no debe asociarse ni con sacrificio, ni con homicidio, sino con un esfera-límite que está más allá de toda acción humana y divina.

De tal reconstrucción arqueológica vale cuestionarnos si la estructura originaria de la soberanía y la estructura originaria de la *sacratio* se ilustran la una a la otra, pues aclarar esto podría ampliar interpretación de la política contemporánea.

Una hipótesis preliminar que Agamben adelanta al respecto, advierte que el lugar propio del *homo sacer* no se expresa a partir de su especificidad en un modo de ser en derecho penal y ni a través del sacrificio, sino mediante lo que queda presa del bando soberano, es decir, *vida nuda*: a la cual se le puede dar muerte, y que, al ser insacriticable, no representa y no supone homicidio:

homo sacer ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política. El espacio político de la soberanía se habría construido, pues, a través de una doble excepción, como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio. *Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es*

decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera. (Agamben, 2006b, págs. 108-109)

De modo que si nos preguntamos, qué es lo que queda apresada o incluido en la estructura formal de la excepción, podemos responder sin duda alguna: vida nuda.

¿A qué llama Agamben *vida nuda*? Se refiere al contenido primordial de la soberanía, sobre el que converge el dogma de la sacralidad, que permite exponer a la vida a su muerte, sin implicar ningún sacrificio o aplicación de pena o castigo; *vida nuda* es vida que está originariamente apresada al bando soberano.

La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental [...], expresa [...] en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono. (Agamben, 2006b, pág. 109)

La analogía estructural y la correlación que hay entre la excepción soberana y *sacratio* es cada vez más clara: “el soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos” (Agamben, 2006b, pág. 110). ¿Qué advierte esta afirmación? Que tanto el soberano como el *homo sacer* comparten y actúan bajo una misma esfera-límite o espacio político propiamente dicho, que es irreducible al derecho divino y al derecho humano, ni a lo sacro y ni lo profano.

Para Agamben lo que ha advertido respecto a la soberanía y la *sacratio* no debe ser tratado como un residuo secularizado del carácter religioso que es próximo al poder político, ni como una sanción teológica que asegura el poder político, ni como el resultado consecuente de lo sagrado, es decir, de lo divino y de lo profano. Pues, la *sacratio* es la forma originaria en la que está implicada la *vida nuda* a un orden jurídico, bajo el cual subyace el sintagma *homo sacer*: vida cuya inclusión y exclusión está ordenada al bando soberano. Esto quiere decir que, la *sacratio* no se debe confundir con un fenómeno religioso, sino que se debe identificar como

fenómeno jurídico-político en el que *sacer*²³ debe comprenderse como la imposición necesaria de la lógica de la soberanía.

Si se ha comprendido lo dicho hasta ahora, la consecuencia inmediata de la relación entre la estructura originaria de la soberanía y la estructura originaria de la *sacratio*, es la aprensión de la *nuda vida* a esfera-límite o punto de indistinción de ‘derecho de vida y muerte’.

Agamben considera que una buena forma de ejemplificar algo como un ‘derecho de vida y muerte’ puede ser a través de expresión proveniente de la historia del derecho romano en la que la vida aparece por primera vez vinculada al derecho: *vitae necisque potestas* –poder de vida y muerte–. Gracias a un estudio de Yan Thomas se ha demostrado que en tal expresión, el “*que* no tiene un valor disyuntivo y *vita* no es más que un corolario de *nex*, del poder de matar” (Agamben, 2006b, pág. 114). Esto quiere decir que, el ejercicio del poder no encuentra contradicción en el par vida-muerte, dado que cada elemento que del par se derivan del ejercicio del poder.

La expresión, *vitae necisque potestas*, no se refiere al “castigo de una culpa ni [al] del poder más general que compete al *pater* en cuanto cabeza del *domus*” (Agamben, 2006b, pág. 114). Sino se refiere al poder absoluto que surge inmediata y espontáneamente de la relación padre-hijo, que tiene lugar en el momento en el que todo ciudadano libre nace. En este sentido, se puede calificar a *vitae necisque potestas* como el del poder político. Pues en él yace un poder que no sólo refiere a la vida natural sin más, sino a una vida que está en constantemente amenazada de muerte.

²³ [La] significación del término *sacer*, tal como se desprende de nuestro análisis: [...] indica [...], una vida absolutamente expuesta a que se le dé muerte, objeto de una violencia que excede a la vez la esfera del derecho y la del sacrificio. Esta doble sustracción abre, entre lo profano y lo religioso y más allá de ellos, una zona de indistinción (Agamben, 2006b, pág. 112).

Agamben recuerda que los romanos encontraban semejanza entre el oficio del *pater* –*vitae necisque potestas*– y el oficio del magistrado –*imperium*–. Por ello, el *pater imperiosus* o *patria potestas* era considerado un oficio público que permite una soberanía residual e irreductible. La relación entre derecho privado –legitimado por el *pater*– y derecho público –legitimado por el magistrado–, da lugar al mito genealógico del poder soberano, en donde “el *imperium* del magistrado no es más que la *vitae necisque potestas* del padre ampliada a todos los ciudadanos” (Agamben, 2006b, pág. 115). Este vínculo, le parece a Agamben una buena explicación de lo que supone la vida pública, o la vida política: la implicación de la *vida nuda* a la esfera jurídico-política.

Todo sucede como si los ciudadanos [...] tuvieran que pagar su participación de la vida política con una sujeción incondicionada a un poder de muerte, como si la vida sólo pudiera entrar en la ciudad bajo la doble excepción de poder recibir la muerte impunemente y de ser insacristicable. [...] Ni *bíos* político ni *zoe* natural, [vida nuda] la zona de indistinción en que, implicándose y excluyéndose entre sí, ambos se constituyen recíprocamente. (Agamben, 2006b, pág. 117)

Lo cual significa que lo que da lugar a la esfera jurídico-política no es el resultado de un lazo social sino de una ‘desligadura –*déliaison*– que prohíbe’ (expresión que Agamben toma de *El ser y el acontecimiento* de Alain Badiou); tal desligazón no se debe comprender con la separación de un vínculo preexistente –contrato social, por ejemplo– sino como la forma originaria mediante la cual puede darse decisión soberana y mediante la cual es posible a algo como *homo sacer*.

Muy a menudo que Agamben se sirve de algún elemento proveniente de la mística, la religión o la literatura para ilustrar lo que intenta decir. El hombre-lobo le parece la imagen perfecta para ilustrar la posición del soberano en la esfera pública. Tomando esto en consideración, un licántropo se puede definir a partir de su

condición límite: un punto de indiferenciación entre el mundo animal y mundo humano (como el soberano que está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley).

El *lai* al que Agamben hace referencia, relata la historia de un barón de Bretaña, “bello y buen caballero, [que] se conducía noblemente, [y muy buen] amigo de su señor” (De Francia, 2017). Cada semana, el noble barón se convertía en secreto en una bestia salvaje durante tres días. Estaba casado con una bella dama, que le correspondía en el amor. Sin embargo, sus constantes extravíos comenzaron a despertar la sospecha de su esposa; que, por incertidumbre y celos, le pidió le confesara su doble vida; ante la confesión, le cuestionó si permanecía vestido o si iba desnudo durante la transformación: ‘señora mía voy completamente desnudo’, a lo que ella replicó: ¿y donde guardas tus ropas? Como lo dictaba el designio, el escondrijo no podía ser revelado pues si el licántropo extraviaba sus vestidos o si se le sorprendía en el acto de ponérselos, permanecería convertido en bestia. Impulsado por el amor que tenía por su bella esposa, le reveló el escondite: “a la entrada del bosque, detrás de un matorral hay una enorme piedra hueca” (De Francia, 2017). Aterrorizada por la doble vida de su esposo, y en complicidad con un antiguo pretendiente, extrajo los vestidos, condenando a vivir a su esposo en las inmediaciones del bosque.

De esta primera parte de la narración, Agamben destaca la peculiar naturaleza del hombre-lobo: condición temporal que le permite desplazarse de una u otra esfera, lo cual está confinada a su decisión. La posibilidad de transformarse del hombre-lobo coincide con la posibilidad del soberano de declarar estado de excepción. “La transformación del licántropo corresponde perfectamente al estado de excepción, en el que mientras se mantiene su duración (necesariamente limitada) la ciudad se disuelve y los hombres entran en una zona de indistinción con las fieras” (Agamben, 2006b, pág. 139). El punto de indiferencia, que ocurre de la transformación y de la suspensión de la regla, no revela claramente si el paso de la animalidad anula la humanidad o si el paso a la humanidad anula la animalidad. A igual que en la *sacratio*, el paso de hombre a lobo o de lobo a hombre debe ser comprendido como una doble excepción y como una doble aprehensión.

La segunda parte del *lai*, relata que un buen día, mientras el rey cazaba, sus sabuesos descubrieron al hombre-lobo, quien al saberse amenazado se arrojó a los pies del soberano para pedir clemencia; al observar la humanidad de la bestia el soberano le otorgó indulgencia –dijo, daré a la bestia mi paz, por hoy no casaré más–, llevándoselo a vivir a la corte en donde una gran vida le fue asegurada. Después de un tiempo, en otra sesión de cacería, el rey se hizo acompañar del hombre lobo; al finalizar el día, la corte pidió alojamiento en la región, en donde coincidentemente vivía la antigua esposa del hombre-lobo. Por vana coincidencia, el licántropo tuvo contacto con su vieja consorte, apoderado por la ira no dudó en cobrar venganza y le arrancó la nariz de una sola tajada. El soberano y los súbditos no comprendieron la acción de la bestia, pues sus rasgos de humanidad siempre le fueron característicos. Con la finalidad de aclarar el ataque, interrogaron a la mujer, quien les confesó su traición; debido a ello, el rey le exigió devolver las vestiduras. Como el hombre-lobo no podía ser visto colocándose las prendas, el rey le brindó la privacidad en su habitación, al cabo de unos cuantos minutos, el licántropo se encontraba dormido sobre el lecho del monarca; “el rey corrió a abrazarle, besándolo más de cien veces. Una vez que se hubo repuesto, le devolvió todas sus propiedades y más” (De Francia, 2017).

Esta segunda parte, matiza la relación de soberano con el hombre-lobo. No debe despertar extrañeza, que la humanidad del licántropo le sorprenda al soberano, ni que al licántropo le sorprenda la capacidad del soberano de suspender la pena de muerte; hay un punto de indiferenciación, en el que la frontera de uno y otro se devela indiferente. Si se piensa, no hay contradicción en la humanización del hombre-lobo, ni en la feroz venganza que cobra contra su antigua consorte; como tampoco hay contradicción en el soberano que le brinda abrigo al licántropo que es capaz de contener sus impulsos violentos, ni en el abrigo que el soberano le brinda al licántropo que muestra la rabia de su animalidad; esto nos enseña que no es posible responder a la pregunta ¿en dónde termina la imprudencia de la animalidad y en dónde comienza la prudencia del hombre?, hay algo de animalidad en el hombre, como hay algo de hombre en la animalidad; si el soberano le brinda privacidad al hombre-lobo en su habitación, es a razón de que en dicha intimidad el

soberano se trasfigura, pasa de la prudencia a la animalidad. Si hay un concepto de vida que subyace a la relación entre la soberanía y la condición de hombre-lobo, este no sucedáneo al de *zoé* y *bios* a los que los griegos dieron origen, sino el de *nuda vida*, es decir, el de la esfera-límite que da lugar al hombre sacrificable.

Asimismo, Agamben se sirve de lo ocurrido en el campo de concentración para un mostrar la estructura del paradigma teológico político.

No hace falta mostrar aún más las condiciones inhumanas que tuvieron lugar en el campo de concentración, sino esclarecer el significado del ‘campo’ y poner en evidencia la estructura jurídico-política que le respalda. A entender de Agamben, el ‘campo’ debe comenzar a verse “como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que vivimos todavía” (Agamben, 2006b, pág. 212).

El campo de concentración, dice Agamben, no es algo que nazca del derecho ordinario, sino del estado de excepción. Se puede identificar el campo de concentración con una ley prusiana que era aplicada durante el siglo XIX, la *Schutzhaft*, originada para mantener bajo custodia a un conjunto de individuos que amenazaban la seguridad del Estado. La fundamentación jurídica de la *Schutzhaft* permitía declarar estado de excepción, y con ello, suspender las garantías individuales que garantizaban la libertad de todos los individuos.

A nuestro autor le parece ejemplar el *Decreto del presidente del Reich para la protección del pueblo y del Estado*, promulgado en 28 de febrero de 1933, cuando el nacionalsocialismo asumió el poder de Alemania (su vigencia se prolongó hasta finales de la segunda guerra mundial). A pesar de que dicho decreto suspendía las libertades individuales, la libertad de expresión y reunión –y más–, no nombró, a lo largo toda su redacción, nada homologo a ‘estado de excepción’. Con este documento, “*estado de excepción deja [...] de referirse a una situación exterior y provisional de peligro real y tiende a confundirse con la propia norma*” (Agamben, 2006b, pág. 214).

La esfera-límite que resulta del ‘campo’ no se explica únicamente a partir de la conexión entre el estado de excepción y campo de concentración, sino del punto de indiferenciación en el que, la custodia de lo que amenaza la seguridad del Estado se identifica con la suspensión del derecho que resulta de una situación de eminente peligro. A razón de ello, Agamben define el “campo de concentración [como] el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla” (Agamben, 2006b, pág. 215). Es decir, el espacio en donde la suspensión del derecho jurídico ordinario, se constituye como la ley propiamente dicha.

La condición paradigmática de esta esfera-límite se dice de aquello que queda incluido por medio de su propia exclusión. De modo que, la paradoja, exclusión-inclusión, del campo de concentración se puede definir como una extensión territorial que está más allá de todo ordenamiento jurídico que, al no ser exterior de la extensión territorial, es y está ‘fuera’ y ‘dentro’ del ordenamiento jurídico.

En el campo de concentración no es posible distinguir las cuestiones jurídicas de las cuestiones fácticas. El ‘campo’ resulta “un híbrido de derecho y de hecho, en el que los dos términos se [hace] indiscernibles” (Agamben, 2006b, pág. 217). Sólo un híbrido de esta especie es capaz de aislar algo como una *nuda vida*, en el que la política deja de ser sí misma y pasa a ser biopolítica, y donde el ciudadano deja de identificarse con el hombre de derecho y pasa constituirse *homo sacer*: vida insacristificable a la que se le puede dar muerte sin que por ello haber cometido homicidio.

La razón por la que el Estado-nación puede aislar algo como una *nuda vida* es porque ese: “sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que lo desborda, en que pueden quedar incorporadas cualquier forma de vida y cualquier norma” (Agamben, 2006b, pág. 223). A decir, en donde todos y ninguno pueden ser insacristificables, y en donde ninguno y todos pueden ser sometidos a exterminio.

c. *El paradigma teológico-económico*

En el *Reino y la gloria*, Agamben lleva a cabo una genealogía del término *oikonomía*; para él es un término teológico secularizado²⁴, que ha determinado por completo la historia de la humanidad.

i. *De 'oikonomía del misterio' al 'misterio de la oikonomía'*

Para los griegos *oikonomía* era una expresión usada para hablar de la 'administración de la casa'; servía, además, para llevar a cabo una clara distinción respecto a la política, así como hoy nos servimos de dos palabras totalmente distintas para distinguir la casa –*oikos*– de la ciudad –*pólis*–. La acepción aristotélica de *oikos* –la 'casa'– no se refiere únicamente a la de la estructura unifamiliar ni multifamiliar moderna, sino a “un organismo complejo en el que se entrelazan relaciones heterogéneas” (Agamben, 2008, pág. 41). Por eso para Aristóteles *oikos* debía agruparse, por lo menos en tres tipos de relaciones económicas: las 'despóticas', las 'paternales' y las 'conyugales'. A pesar de su heterogeneidad todas ellas se asocian a un paradigma de 'gestión', cuya tarea consiste en la decisión y la disposición, necesarias para enfrentar los problemas que se originan al interior de cada empresa. De modo que si se toma esta acepción inicial, *oikonomía* se refiere a la gestión de la complejidad y la heterogeneidad, nada tiene que ver con un modelo epistémico basado en un sistema de normas, ni con una ciencia plenamente constituida, sino con un modo de “organización funcional, una actividad de gestión que no está vinculada a otras reglas excepto el funcionamiento ordenado de la casa” (Agamben, 2008, pág. 43).

Según él, para comprender la historia semántica del término hay que tomar en cuenta que, a pesar de que la *oikonomía* haya sido usada a conveniencia de muchos, el término continuó conservado su sentido original: el 'doméstico'. Incluso a partir de la época cristina, no vamos a encontrar “un 'sentido' teológico de

²⁴ Agamben demuestra la importancia de la tesis que Schmitt dicta en 1922: “Todos los conceptos significativos de la teoría del Estado son conceptos teológico secularizados”.

[oikonomía], sino más bien un desplazamiento de su denotación hacia el ámbito teológico, que poco a poco empieza a percibirse como un nuevo sentido” (Agamben, 2008, págs. 47-48).

A través de Wilhelm Gass y Joseph Moingt, Agamben puede confirmar que sí hubo un desplazamiento de la *oikonomía* hacia la teología. El argumento para justificar dicha aseveración, es la inclusión de algo como una *oikonomía* en los evangelios de Pablo de Tarso. Al final de *Corintios*²⁵. 9,17, Pablo escribe que Dios le ha confiado anunciar la buena nueva como una *oikonomía*, a decir, como: misión, actividad, encargo. Lo dicho ahí es llevar a cabo una actividad doméstica, un ‘encargo fiduciario’ que consiste en comunicar la buena nueva de la venida del mesías, y nada más; por tanto, no hay en lo dicho por Pablo algo como un ‘plan salvífico’. Incluso cuando en *Efecios.*, 3, 9, se refiere a dicha actividad como ‘*oikonomía* del misterio’, el misterio que está implícito ahí no sugiere un ‘plan salvífico’, sino la realización y administración del ‘encargo’, que inicia y culmina con anunciar el misterio que había permanecido velado a lo largo del tiempo.

Lo que Agamben alcanza a ver en el léxico paulino es que *oikonomía* continuó significando lo mismo que significaba para Aristóteles: en la época de Pablo, él se refiere así mismo, a Dios y a la comunidad mesiánica con un vocabulario de administración doméstica y nunca con un vocabulario de términos políticos, en este sentido, los cristianos son para Agamben los primeros hombres decididamente ‘económicos’.

Ubicar a Pablo como un referente para hablar del desplazamiento de la *oikonomía* a la teología, no afirma que el uso que el término tuvo en la comunidad cristina, ni los desplazamientos que sufrió posteriormente, hayan sido de invención paulina, sino un reflejo de

un proceso de mutación semántica que impregna todo el vocabulario político que le es contemporáneo. Ya a partir de la edad helenística y más

²⁵ Las referencias a la biblia a las que hacemos alusión, no son otras que las que aparecen en *El reino y la gloria*.

decididamente en la edad imperial, el vocabulario político y el vocabulario económico entran en una relación de recíproca contaminación, que tiende a hacer obsoleta la oposición aristotélica entre *oikos* y *pólis*. (Agamben, 2008, pág. 53)

A partir de estas primeras vacilaciones, Agamben emprende un análisis textual de *oikonomía*. Para él, la mayoría de los textos tuvieron aparición en los siglos II y III, y continuaron conservando su acepción originaria.

Para Agamben, Ignacio de Antioquía –quien escribió a finales del siglo I– es decididamente influenciado por Pablo; para ese momento, *oikonomía* continúa significando ‘encargo confiado por dios’ o ‘actividad que se cumple según la voluntad de dios’. Lo que Ignacio de Antioquía entiende por *oikonomía* es claro en la *Epístola de Efesios*, cuando lleva a cabo la distinción entre *oikonomía* y *mystérion*. La virginidad de María, el nacimiento y la muerte de Jesucristo son un *mystérion* ocurridos según la *oikonomía* de Dios, nada como *mystérion* es de competencia humana; lo que sí es de competencia humana es la develación (administración) de tales misterios, por eso cuando han sido develados les llamamos: ‘economía del misterio’.

Con Justino –cuyos textos aparecen a mediados del siglo II– en el *Diálogo con Trifón el judío*, el término *oikonomía* sirve para demostrar que Jesús es el mesías de Dios. En los fragmentos que Agamben nos comparte, ‘economía de la pasión’ es una expresión que aparece en reiteradas ocasiones, en donde *oikonomía* sirve para hablar del ‘cumplimiento’ de algo que ha sido conferido por Dios, tal como la crucifixión de Jesús, así como que Cristo se haya hecho carne a través de la virgen María.

Según la reconstrucción arqueológica de Agamben, el uso que le dio Teófilo de Antioquía al término *oikonomía* no tuvo un sentido directamente teológico sino simplemente retórico. La retórica designa un uso técnico de *oikonomía* para hablar de la disposición del material de una oración o de un tratado, a decir, de la buena disposición de temas, de la buena elección y el consecuente análisis de argumentos.

Taciano el Sirio, al igual que Teófilo de Antioquía, “traslada al ámbito teológico términos técnicos del vocabulario retórico” (Agamben, 2008, pág. 60). Para él, *oikonomía* sirve para comprender la relación entre el *lógos* y el Padre. Dice en *Oración a los griegos*:

El *lógos*, habiéndose separado [*chorésas*], no en vano se volvió la obra primogénita del Padre. Nosotros lo conocemos como principio [*archén*] del mundo. Él llegó a ser por división ordenada, no por un corte [*gegonen de katà merismón, ou katà apocopén*]; en efecto, lo que cortado [*apotmethn*] se separa de lo primero, en cambio lo que es compartido [*meristhn*], habiendo recibido la distinción de la *oikonomía* [*oikonomías tèn diaíresin*], no hace necesario aquello de lo cual ha sido tomado. (Agamben, 2008, págs. 60-61)

La relación entre el *lógos* y el Padre, según Taciano el Sirio, se estrecha a medida que llevamos a cabo algo como en retórica: disposición ordenada que no perjudica la unidad ni la potencia del discurso. La mezcla de la retórica, la teología y la economía dice que el ‘orden’ de la vida divina es idéntica a la *oikonomía* del cuerpo humano y la materia:

el cuerpo consta de una sola organización [...], hay una armonía y una consonancia según la disposición funcional [...]. [No debe sorprender que, quien se encomienda a la organización ordenada de la materia le sea otorgada la cura, aunque] más será curado si se encomienda a la potencia de Dios. (Agamben, 2008, pág. 62)

Aunque Taciano el Sirio no haya realizado un uso teológico de la *oikonomía*, el uso retórico que desarrolló supuso para el futuro la piedra de toque que permitió articular el paradigma trinitario.

En Atenágoras, el vocabulario retórico comienza a ser expresamente una metáfora del paradigma trinitario. Si para él, *oikonomía* significó ‘praxis ordenada hacia un objetivo’, fue a medida que relacionó *diaíresis* y *oikonomía*; para él es dudoso calificar de ateos “a quienes reconocen un Dios padre, y un Dios hijo y un espíritu santo y muestran tanto su potencia en la unidad como su disposición en el orden” (Agamben, 2008, pág. 64). Al igual que la trinidad se comprende por *diaíresis*

y *oikonomía*, así mismo deben comprenderse las filas angélicas: Dios creador a dispuesto y distribuido para todo, una multitud de ángeles que se ocupen de todas las esferas del universo.

Ireneo, se apropia de palabra *oikonomía* –que aparece por lo menos treinta y tres veces en *Aversus haereses* según D’Alès– para refutar la doctrina gnóstica y para designar el proceso interno del pléroma (plenitud total de la divinidad) y ‘la fusión de los eones divinos de la que resulta la persona del Salvador’. Aunque D’Alès y Markus ya desmintieron esto, lo que según Ireneo quería desplazar era la *oikonomía* de su contexto gnóstico, y de ahí que prohibiera en la profesión de la fe católica aludir a una economía interna de la trinidad, como lo había hecho Ticiano. En realidad, lo que en Ireneo

está en juego no es tanto el desplazamiento de la noción de economía desde un proceso interno al pléroma hacia la encarnación del Hijo o desde el plano supratemporal hacia un plano de la historia de la salvación, sino, más en general, el intento de remover el término *oikonomía* de su contexto gnóstico para convertirlo en el dispositivo estratégico central del naciente paradigma trinitario. (Agamben, 2008, pág. 66)

Así que lo que Ireneo en verdad quiso evitar es que la noción de *oikonomía* dejara de ser lo que había sido para los gnósticos: el principio de una procesión de infinitas hipóstasis –sustancia singular–, a decir, de la multiplicación de figuras divinas.

Finalmente, para Agamben el término *oikonomía* dejó de ser con Hipólito y Tertuliano un vocablo doméstico y comenzó a ser un término que servía para designar la articulación trinitaria de la vida divina. *Oikonomía* se convirtió en un término técnico a medida que manifestó: a) su referencia metalingüística b) y a partir de que sustituyó la expresión de Pablo de Tarso ‘la economía del misterio’ por ‘el misterio de la economía’.

Mientras que en Pablo la economía era la actividad que se desarrollaba para revelar o cumplir el misterio de la voluntad o la palabra de Dios (*Col.*, 1, 24-25; *Eph.*, 3, 9), *ahora es esta misma actividad, personificada en la figura del hijo-verbo, la que se vuelve el misterio*. También aquí permanece inalterado el

sentido fundamental de *oikonomía*, como es evidente a partir de última frase del segundo pasaje (el hijo cumple, ejecuta una economía para el padre); pero el sentido de “plan escondido de Dios”, que era una posible aunque imprecisa paráfrasis del término *mysterion*, tiende ahora a desplazarse hacia el propio término *oikonomía*, otorgándole una nueva relevancia. *No hay una economía del misterio, es decir una actividad orientada a cumplir y revelar el misterio divino, sino que lo misterioso es la pragmateía misma, la propia praxis divina.* (Agamben, 2008, págs. 76-77)

Aunque Tertuliano no dedicó el suficiente cuidado terminológico para aclarar que *oikonomía* se refería inequívocamente a la procesión de las personas en la divinidad, tecnicizó y volvió más misterioso el término, relacionándolo con sus equivalentes latinos: *dispensatio* y *dispositio*.

Así como Hipólito invirtió el sintagma paulino, Tertuliano transformó ‘economía del misterio’ en *oikonomiae sacramentum*, para otorgar mayor riqueza y ambigüedad semántica a *oikonomía*. A partir de tal transformación economía comenzó a significar juramento, consagración y misterio. Agamben cita un complejo pasaje que explica cómo se debe salvaguardar el misterio de la economía

Como si Dios, aún siendo único, no fuera todas las cosas, porque todo deriva de la unidad, a través de la unidad de la sustancia, y sin embargo no estuviera salvaguardando el misterio de la economía, que dispone la unidad de la Trinidad [*oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit*], ordenado en una triada Padre, Hijo y Espíritu, tres, pero no por estado sino por grado; no por sustancia sino por forma; no por potencia, sino por especie. (Agamben, 2008, pág. 79)

Lo que demuestra Tertuliano con este modo de salvaguardar el misterio de la trinidad es que hay una única naturaleza que articula y distingue varios grados; “es estoica la idea de una distinción que no divide ‘partes’, sino que articula fuerzas y potencias” (Agamben, 2008, pág. 80). Según esto, el Padre, el hijo y el espíritu santo no son efecto de una separación de sustancia, sino una disposición económica de una realidad única. Sustancia y economía son para Tertuliano

una única *ousía* común, [que] se articula singularmente en individualidades innumerables, con sus particulares determinaciones cualitativas. [Así que,] la economía no se entiende como una heterogeneidad sustancial, sino como la articulación –a veces administrativo-gestional, a veces pragmático-retórica– de una única realidad. La heterogeneidad no concierne, pues, al ser y la ontología, sino al obrar y la praxis. (Agamben, 2008, pág. 81)

A partir de que Tertuliano identifica sustancia y *oikonomía*, el paradigma trinitario comienza a ser una *praxis* del ser divino, en el que el ‘misterio de la economía’ deja de estar en relación con el ser y la ontología, y comienza a ser un asunto práctico del que se desprende una ‘economía del misterio’.

Para Agamben, la perspectiva histórica de la cual hacemos uso, no es más que una fiel herencia de la inversión del sintagma paulino. Para nosotros, hacer historia consiste en otorgarle al tiempo un valor y sentido soteriológico, al igual que la teología trata como asunto práctico el valor y el sentido del misterio de la trinidad. A decir en pocas palabras, el ‘misterio de la economía’ determina nuestra experiencia histórica.

En Orígenes, dice Agamben, el nexo entre *oikonomía* e historia es claro: Cuando aparece por primera vez algo así como una historia en sentido moderno –es decir, como un proceso dotado de un sentido, aunque esté oculto–, se da precisamente bajo la forma de una ‘economía misteriosa’ que como tal exige ser interpretada y comprendida. (Agamben, 2008, pág. 86)

Como tal, la concepción cristiana de la historia comienza con la práctica de la interpretación de las escrituras. De modo que, al igual que se interpretan ciertos acontecimientos históricos, los mitos, las historias de guerra, los pasajes bíblicos son interpretados por almas educadas para ese misterio.

Si hay en la historia algo como un paradigma teológico, y más aún, un ‘misterio de la economía’, este se muestra en la necesidad de pensar que toda serie temporal persigue un objetivo. Tanto el ‘misterio de la economía’ como la lectura de la historia, implican la necesidad de “descifrar un misterio que nos concierne de modo esencial; [...] este misterio [...] se refiere a una ‘economía’ que dispone

libremente las criaturas y los acontecimientos dejándoles a ellos su carácter contingente e incluso su libertad y sus inclinaciones” (Agamben, 2008, pág. 88).

Un tema derivado de *oikonomía* que, al igual que el concepto de historia, trajo consecuencias decisivas para la cultura medieval y para la cultura moderna es el tema de la ‘providencia’. La contribución más original de Clemente de Alejandría al paradigma teológico-económico es el vínculo que realizó entre providencia y *oikonomía*. Para él, la acepción original de *oikonomía* no agota su significado, toda vez que a su acepción original habría que agregar ‘cuidado del alma y del universo’. Con Clemente de Alejandría *oikonomía* comienza a significar ‘economía del salvador’. Su preocupación fundamental fue evitar que algo como una ‘economía del salvador’ pareciese una alegoría o un mito. Clemente de Alejandría advierte que, sólo quien conoce la verdad propiamente dicha no considerará una alegoría que el Hijo de Dios haya sido concebido por la virgen María; para él, el único modo de conocer la verdad propiamente dicha debe ser a partir de la providencia. Llamamos ‘providencia’ a aquello que logra que una parábola adquiera realidad y consistencia. A partir de entonces, la “teología cristiana no es un ‘relato sobre los dioses’; es *inmediatamente* economía y providencia, es decir, actividad de autorrevelación, gobierno y cuidado del mundo” (Agamben, 2008, pág. 91).

Al igual que la historia y el tema de la providencia, cobra especial interés la historia semántica de la *oikonomía*, es el sentido que la ‘excepción’ comienza a tener en el derecho canónico a partir de los siglos VI y VII. Para el derecho canónico, la *praxis* divina para la salvación del género humano, se funde con los conceptos de *aequitas* y *epiekeia*: restricción o suspensión de la aplicación de las leyes y de los cánones. A partir de entonces, “*oikonomía* significa precisamente la extraordinaria e incomprensible encarnación del *Lógos*; en segundo lugar, significa la restricción ocasional o la suspensión de la eficacia del rigor de las leyes y la introducción de atenuantes” (Agamben, 2008, pág. 94). A partir de entonces, así como la teología comenzó a identificarse con *oikonomía*, el derecho canónico comenzó a identificar la aplicación de la ley y *oikonomía*. En el derecho canónico la excepción –*aequitas* y *epiekeia*– que ahí se lleva a cabo da lugar a una decisión

que no aplica de modo inmediato la ley sino el uso de la ‘economía’ para descifrar e interpretar el misterio de la aplicación de una sanción.

ii. Reino y gobierno

El ‘rey herido’ –también llamado mutilado e impotente– es una figura narrativa que a Agamben le parece útil para explicar el poder soberano moderno. Usada por el novelista Chrétien de Troyes²⁶ y por Franz Kafka²⁷, Agamben admite que en ella hay un mitologema auténticamente político que ha permanecido velado durante mucho tiempo: el de una soberanía dividida e impotente, cuyo rey –sin perder legitimidad y sacralidad– ha sido desplazado de sus actividades y reducido a impotencia. El ‘rey herido’ no es recurso literario sin más, hay detrás de él “una suerte de prefiguración del soberano moderno, que ‘reina’, pero no ‘gobierna’” (Agamben, 2008, pág. 125).

Erik Peterson problematiza la fórmula: ‘el rey reina, pero no gobierna’. En *Monoteísmo como problema político*, cuando analiza el tratado pseudoaristotélico *De mundo*, encuentra que Dios ha dejado de ser lo que fue para Aristóteles: principio trascendente de todo movimiento; pues en el tratado, Dios es comparado con un titiritero. Para Peterson, el autor quiso decir que la cuestión no es:

si hay uno o más poderes [*Gewalten*], sino si Dios participa de las potencias [*Mächten*] que actúan en el cosmos. El autor quiere decir: Dios es el presupuesto por el cual la potencia [...] actúa en el cosmos, pero precisamente por eso, él mismo no es potencia: *le roi regne, mais il ne gouverne pas* [el rey reina, pero no gobierna]. (Agamben, 2008, pág. 126)

²⁶ Cuenta la vida de un rey que a consecuencia de la batalla le fueron amputadas las piernas, a partir de entonces le era imposible cabalgar y mantenerse en pie; llamado el rey pescador debido a que cuando quería salir del encierro para divertirse, subía a un barco y pescaba con anzuelo; a diferencia de sus halconeros, arqueros y cazadores que recorrían el reino sin limitaciones.

²⁷ Relata la travesía de un rey que mientras cazaba por la costa del mar, encontró una bella espada sentellante clavada en una nave, al intentar sacarla, fue herido por una lanza en los muslos; para poder aliviarse de tal herida debía unir la sangre de la lanza con la que Cristo había sido herido.

Lo que la lectura del tratado le demuestra a Peterson es que hay una intimidad incuestionable entre los paradigmas metafísico-teológicos y los paradigmas políticos, así que: todos los presupuestos metafísico-teológicos son originados por decisión política, por eso, el gobierno divino del mundo no es otro ni distinto al que se produce de la acción de la ley en la ciudad. La intimidad que resulta de los dos paradigmas, provoca que la diferencia que el autor lleva a cabo en el tratado respecto a Dios –entre *Macht* –*dýnamis*– y *Gewalt* –*arché*– implique un problema metafísico-político que compromete en forma y en significación los términos que resultan de ella.

Aunque a Agamben le parece correcta la formulación de Peterson, cree necesario verificar su fundamentación. Para él, en el texto está implícito un gesto muy similar al de los Padres de la iglesia, a partir del cual fundaron el paradigma cristiano de *oikonomía*. El tratado dice que, cuando los antiguos filósofos hablaban de que el mundo sensible estaba repleto de dioses, no hablaban en realidad de la *ousía* de Dios sino a su *dýnamis*; refiriéndose a ella, como la potencia de Dios que se difumina por todo el cosmos, que causa la conservación del mundo. En este gesto, el tratado pseudoaristotélico y paradigma cristiano de *oikonomía* se identifican en donde

[la] potencia de Dios, que casi parece hacerse autónoma de su esencia, puede ser comparada [...] con el jefe de un ejército en una batalla [...] o, con una imagen casi idéntica a aquella usada por Tertuliano para la *oikonomía* del Padre, o con el imponente aparato administrativo del rey de los persas. (Agamben, 2008, pág. 127)

A raíz de esta identificación, el aparato administrativo por el cual los reyes conservan su reino se convierte en el paradigma del gobierno divino del mundo. La analogía entre la potencia de Dios y el aparato burocrático, nos permite ver que al igual que la economía providencial en el paradigma cristiano, que es imposible separar por completo a Dios de su potencia en el mundo, pues para que su potencia continúe siendo efectiva es necesario conservar un resto.

Así como Schmitt reconoce que la fórmula de Peterson, ‘el rey reina, pero no gobierna’, es la aportación más significativa que se ha hecho a la teología política. Agamben admite que el logro más grande de Peterson es “la analogía entre el paradigma político liberal que separa reino y gobierno y el paradigma teológico que distingue *arché* y *dýnamis* en Dios” (Agamben, 2008, pág. 131).

En *Teoría de la constitución*, Schmitt se sirve de la fórmula ‘el rey reina, pero no gobierna’, para aludir a la ‘monarquía parlamentaria belga’ con el fin de ejemplificar un gobierno que le es conferido a los magistrados, y en donde el rey aparece bajo la figura de un ‘poder neutral’. Aunque Schmitt se opuso fervientemente a la separación de los poderes, a medida que los conflictos políticos en la República de Weimar fueron cada vez más extremos, determinó que la figura del presidente debía de asumir una nueva posición constitucional, de jefe autoritario del Estado que reina, pero no gobierna; con ello le restituye al canciller de la República de Weimar una doble función: la del gobierno tradicional –*Regierung*–, como la de un gobierno que no se reduce a la de dar órdenes –*Führung*–, sino al cuidado que ejerce un médico, un pastor y un timonel, cuyo objetivo es el ‘gobierno de los hombres’²⁸, *Führung* “remite a una esfera semántica extremadamente vasta, que comprende a todos aquellos casos en los que alguien guía y orienta el movimiento de un ser viviente, de un vehículo o de un objeto” (Agamben, 2008, pág. 136). Con esta separación el paradigma económico-gubernamental es reducido a un paradigma político cuya función parlamentaria y orden institucional no tienen sentido, de donde el mero acto de gobierno le es conferido a un poder supremo del gobierno total de la vida.

²⁸ El mismo que Foucault analizó en la pastoral cristiana como objeto de fundamentación de la biopolítica.

CODA

La arqueología a) hace inteligible la totalidad de un contexto histórico, mediante el análisis de comportamientos, dispositivos y técnicas; descubre los paradigmas que modelan tácitamente el comportamiento de los hombres; b) este método, considera que ninguna investigación histórica debe estar subordinada a la idea de universalidad (o bajo el imperio de la ley o la cientificidad), pues todo acontecimiento está definido por la singularidad del contexto epistémico e histórico en el que tuvo lugar c) la arqueología es, además, una herramienta para llevar acabo la ‘destrucción de la tradición’, ya que inhibe los paradigmas que regulan el sentido, los modos de transmisión y el acceso a las fuentes. A medida que se enfrenta a la tradición, se remonta al *arché* –o *las archaí*–: lo no ocurrido, lo que podría haber sido o lo que podrá darse un día. De modo que, la investigación arqueológica se vuelve hacia la heterogeneidad constitutiva que conserva todas las condiciones reales de posibilidad. En este sentido, supone un alcance ontológico, que no sólo permite acceder a las meticulosidades del contexto que investiga, sino al ‘presente ontológico’ en donde todos los fenómenos son llevados al nivel de su emergencia y de su puro ser ahí.

Gracias a este método, Agamben realiza un par de reconstrucciones arqueológicas a fin de conocer los conceptos políticos que definen la cultura política contemporánea: el paradigma teológico-político y el paradigma teológico-económico. Ambas sugieren que la actual tradición política está constituida por conceptos políticos secularizados; así que, tras la filosofía política y la teoría moderna del Estado aguarda la teología cristiana.

El paradigma teológico-político describe 1) la paradoja de la soberanía: el soberano es aquel que conserva la facultad de declarar estado de excepción, para lo cual, no necesita de derecho para crear derecho, ya que está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley; 2) la estructura de la *sacratio*, constituye un *Homo sacer* al cual es lícito darle muerte sin que ello implique homicidio; esta ambigüedad demuestra que en la teoría moderna del Estado la vida es al mismo tiempo

sacrificable e insacrificable: abandonada a la esfera límite entre derecho de vida y muerte.

El paradigma teológico-económico, por su parte, describe el desplazamiento del término '*oikonomía* del misterio' al '*misterio de la oikonomía*'. Lo primero guarda relación con la teología paulina, en donde *oikonomía* significa misión, actividad o encargo. De ella, devienen infinitas sustancias singulares que multiplican las figuras divinas, a fin de revelar el misterio y la voluntad de Dios. El '*misterio de la oikonomía*', por su contrario, tecnifica la revelación, ya que vierte la voluntad de Dios sobre un conjunto de leyes, preceptos y actividades ordenadas. Con la alteración de la '*oikonomía* del misterio', el encargo de Dios se revela como obediencia y disciplina.

Este recorrido demuestra la cercanía de Agamben con la ontología política, ya que su método a) pretende dar paso a nuevos presupuestos políticos; b) lo que investiga no lo subordina a la idea de universalidad, imperio de la ley y cientificidad; c) su función fundamental consiste en erradicar de la vida: la violencia y la excepción.

Capítulo III. La ontología política de Giorgio Agamben

El proyecto *Homo sacer* puede leerse a partir de dos grandes fracciones²⁹: a) la de la crítica a la máquina jurídico-política³⁰, y b) la de la propuesta ontológico-política, o sobre inoperosidad y potencia destituyente.

La primera lectura, como lo expresa el título del segundo capítulo, trata de la destrucción-deconstrucción de los conceptos políticos, su aportación es sacar a la luz la estructura y el modo de operación de la política; de tal aportación se desprende la tesis según la cual el poder soberano divide y separa la vida de su forma, para producir una vida nuda a la cual se le puede dar muerte sin cometer homicidio. Como resultado de esta misma tesis, Agamben piensa que toda política es desde su inicio una biopolítica; para deconstruirla, hace falta una arqueología que trate de:

comprobar cómo, en el interior de los límites de [la política, la filosofía, las ciencias biológicas y la jurisprudencia], ha podido llegarse a pensar algo como una nuda vida y en qué modo, en su desarrollo histórico, han llegado a dar con un límite más allá del cual no pueden proseguir, si no a riesgo de una catástrofe biopolítica sin precedentes. (Agamben, 2006b, pág. 239)

Esta primera fracción del proyecto *Homo sacer* aborda el tema de la biopolítica a partir la investigación del paradigma teológico-político y del paradigma teológico-económico.

Lo dicho durante los primeros años del proyecto por *Homo sacer*, le sirvieron a Agamben para reconocer que hace falta pensar a detalle la lógica de la excepción, pues lo que en ella está en juego es la estructura del *arché*, o bien, la estructura de la ontología. Esto significa que, el problema de biopolítica trata en realidad de un problema de implicaciones ontológicas muy serias que ha permanecido impensado. Así que, en esta segunda parte de su investigación, Agamben considera esencial

²⁹ Si la obra de Agamben se lee con meticulosidad es imposible trazar una división, sin embargo, lo que aquí se propone, es en realidad una división metodológica que permite ordenar la obra agambeniana.

³⁰ Esta primera fracción le ha permitido a Agamben obtener gran reconocimiento, gracias al atento y meticuloso análisis de la biopolítica, y por haber continuado y corregido de las investigaciones foucaulteanas entorno al ejercicio del poder.

confrontar a la ontología, sin desestimar su posición fundamental, pues la ontología conserva la posibilidad de trasgredir y desactivar la operatividad del actual poder político. El problema de la política representa un problema ontológico cuya solución está en la ontología misma.

La propuesta ontológico-político agambeniana busca: primero, exhibir el vacío que conserva en su centro la cultura occidental; segundo, destituir definitivamente la operatividad de la violencia, acabar con la lógica de la excepción e impedir la producción de la vida desnuda; tercero, abrir paso a una nueva dimensión política cuya forma no esté condicionada a una determinada vocación social o biológica; y finalmente, producir una idea de vida que permita vivir una vida según el uso de todas sus posibilidades.

Este capítulo está dedicado a esclarecer la crítica de Agamben a la ontología tradicional y su propuesta ontológico-política; para ello, será necesario resolver: ¿qué encuentra Agamben de problemático en la ontología tradicional? ¿A qué llama nuestro autor ontología o filosofía primera? ¿Qué sentido tiene el concepto forma-de-vida? ¿Qué es potencia? ¿A qué llama Agamben inoperancia y potencia destituyente?

Sirva este recorrido para: conocer las características de la ontología política en la filosofía de Giorgio Agamben y, saber la función que esta desempeña frente a las vicisitudes de la vida individual y colectiva.

1. Arqueología de la ontología

Llevar a cabo una arqueología de la ontología es una buena forma de exhibir el detrimento de sentido que la cultura occidental experimenta.

a. *Dispositivo ontológico aristotélico*

En la tradición occidental, no hay ontología que no esté fuertemente influenciada por Aristóteles. La principal herencia del pensamiento aristotélico es la 'diferencia ontológica', según la cual, comprendemos y tematizamos al ser. Para ciertos

filósofos de la segunda mitad del siglo XX y para sus continuadores, la diferencia ontológica no ha dejado de ser lo que fue para Heidegger: el problema fundamental de la metafísica, o si se quiere, el problema fundamental entorno al ser; para Agamben este problema no sólo determina el modo a partir del cual tematizamos al ser, sino condiciona la forma de comprender la vida, y por consecuencia, toda *praxis* política.

¿A qué llama Agamben diferencia ontológica? al ‘dispositivo de escisión’ que Aristóteles desarrolla en las *Categorías*, a decir: a la diferencia entre *ousía* o esencia primera (aquello que no se dice ni está en un sujeto, sino a lo que está en primer lugar y sobre todo) y *ousíai déuterai* o esencias segundas (lo que subsiste o está debajo de la esencia primera, o bien, *hypokeímenon*³¹, o sujeto).

La arqueología de la ontología de Agamben es una arqueología de la diferencia³² entre *ousía* y *ousíai déuterai*. Para comprender lo que pone en juego esta diferencia, es fundamental analizar el significado que Aristóteles le atribuye a la *ousía*, para ello, hace falta: primero, analizar la determinación de *ousía* que se presenta como *hypokeímenon*, y segundo, analizar la determinación de la *ousía* que se presenta como *tí ên eînai*. Y es que: “comprender la ontología aristotélica significa situar correctamente la relación entre estas dos determinaciones” (Agamben, 2006b, pág. 229).

i. Hypokeímenon

En las *Categorías*, la ontología se define como: el modo de comprensión del ser a partir del lenguaje. En ese texto

Aristóteles trata a las cosas, de los entes, en cuanto son significados por el lenguaje, y del lenguaje en cuanto se refiere a las cosas. Su ontología

³¹ Agamben aclara la complejidad que está suscrita a este concepto, a pesar de ello, no considera oportuno exponer las peripecias y trasformaciones que ha sufrido este concepto a lo largo de la historia. Para él *hypokeímenon* significa: lo que yace bajo o está en el fondo.

³² Tal diferencia puede ser dicha en otros términos: ser y ente, *Dass sein* y *Was sein*, esencia y existencia, *quod est* y *quid est*, *anitas* y *quidditas*, naturaleza común y supuesto.

presupone el hecho de que, como él no se cansa de repetir, el ser se dice [*tò òn légetai...*], ya está siempre en el lenguaje (Agamben, 2017, pág. 220).

Nuestro autor reconoce que la afirmación *tò òn légetai*, sirve tanto para explicar la relación entre el ser y el lenguaje, como para clasificar a los entes según su estructura de subjetivación³³. Sin embargo, le parece que la relación entre el ser y el lenguaje debe ser sustituida por la relación entre el *decir* y el *ser*, pues ella conserva la promiscuidad del verbo ‘ser’, y en consecuencia, el problema fundamental de la ontología.

Agamben afirma que la ontología aristotélica encuentra su fundamento en la promiscuidad del verbo ‘ser’ de la fórmula *tò òn légetai* —el ser se dice—. Ahí, el verbo ‘ser’ posee un significado existensivo³⁴ y un significado predicativo³⁵. Ambos comparten una misma estructura de subjetivación, según la cual, el ser es en la predicación lingüística, lo que se presupone como *hypokeímenon*. En este sentido, el ser aparece como: “lo que está presupuesto al lenguaje que lo manifiesta, aquello sobre cuya presuposición se dice lo que se dice” (Agamben, 2017, pág. 225). Aquí, lo que queda presupuesto por el lenguaje, representa el límite mismo de la subjetivación, a través de la cual nada puede significar, predicar o nombrar, sino sólo y únicamente indicar. Así, *hypokeímenon* es:

un existente puro, [...] la forma primera e inmediata del ser, que no [tiene] necesidad alguna de un fundamento, puesto que [es] él mismo el sujeto primero (o el último), sobre cuya presuposición toda comprensión y toda predicación se vuelven posibles. (Agamben, 2017, pág. 254)

Si el lenguaje representa el límite mismo de la subjetivación y el *hypokeímenon* la forma primera e inmediata del ser, la *ousía* primera es: “lo que no se dice sobre la

³³ Se trata de los modos de subjetivación o pre-suposición de los entes según describe Aristóteles en *Categorías*: a) dichos de un sujeto, pero que no están en ningún sujeto, b) están en un sujeto, pero no son dichos de ningún sujeto, c) dichos de un sujeto, que están en un sujeto, d) no están en un sujeto, ni son dichos de un sujeto.

³⁴ Su función es lexical, y expresa la existencia o la realidad de algo.

³⁵ Su función es gramatical, y expresar la identidad entre dos términos.

presuposición de un sujeto ni es un sujeto, porque es ella misma el sujeto que es pre-su-puesto –en cuanto puramente existente– como aquello que yace bajo toda predicación” (Agamben, 2017, pág. 223). Tal definición supone una *ousía* que no es en sí misma, sino el resultado de la exigencia del sujeto –*hypokeímenon*–.

La ambigüedad de esta determinación implica, por una parte, estar en condición de exclusión respecto a lo que puede ser dicho; y por otra, ser el fundamento sobre el cual todo se dice. Tal ambigüedad da lugar a un ser inesencial y a una esencia inexistente, cuya más alta consecuencia es operar como un “máquina doble, dirigida a diferenciar y, al mismo tiempo, a articular a la vez en una jerarquía o en una coincidencia ambas nociones (Agamben, 2017, pág. 222).

ii. *Tí ên eînai*

En el libro VII de la *Metafísica*, *ousía* dejó de significar determinación subjetiva del ser y comenzó a significar *tí ên eînai*. Según Agamben, esta corrección fue hecha por Aristóteles para superar las aporías que implicaban la determinación subjetiva del ser y la imposibilidad de responder a ¿qué es la *ousía*?

Para comprender *tí ên eînai* Agamben se refiere a la investigación Boehm, para este último, la inclusión de *tí ên eînai* pone en juego los problemas originados por el *hypokeímenon*. Para determinar qué es la *ousía*, es necesario responder a la pregunta: ¿a través de qué algo es predicado de algo más? La *ousía*, advierte Boehm, sólo puede adquirir sentido cuando se relaciona con otro.

Con *tí ên eînai*, dice Agamben, Aristóteles unifica e identifica la oposición entre sustancia primera y sustancia segunda, pero lo hace de tal modo que el yacente-en-el-fondo –el sujeto– aparezca como inesencial y la esencia como inexistente. Si esto es así, “*tí ên eînai* expresa, [...] la irreductible contraposición recíproca [*Widerspiel*] de ser y existir” (Agamben, 2017, pág. 230).

Aunque Boehm y otros interpretes, prestaron atención a la fórmula *tí ên eînai*, ninguno se detuvo a aclarar lo que la expresión designaba en su estructura gramatical. Gracias al filólogo Curp Arpe, dice Agamben, se puede comprender *tí ên eînai*, completando la expresión con un dativo puro y con un dativo predicativo.

Al completar la expresión la pregunta de la fórmula –¿qué es para cierto ente ser?– se convierte en una respuesta del tipo: “‘lo que era para ese cierto ente ser’” (Agamben, 2017, pág. 232). Completar la expresión con un dativo puro y con un dativo predicativo origina dos posibles traducciones: *tí ên eînai*: ‘el qué era el ser’ y ‘el ser lo que era’.

Aunque Curp Arpe aclara la estructura gramatical de la expresión y sus dos posibles traducciones, Agamben alcanza a ver que hay algo en *tí ên eînai* que permanece impensado: la función del pretérito imperfecto –el *ên*, el era–. ¿Por qué, se pregunta nuestro autor, en la fórmula, Aristóteles se refiere al ser como ‘qué era’ y no como ‘qué es’? Porque con el ‘era’ logra resolver dos cuestiones esenciales: ¿cómo es posible ‘decir’ la *ousía*? y ¿cómo puede comprenderse aquello que fue presupuesto como *hypokeímenon*? El ‘era’ de la expresión representa en primer lugar, la identidad y la continuidad del ser, y en un segundo término, la inclusión del tiempo en la comprensión del ser. Así que, *tí ên eînai* trata por lo menos de dos cosas: de la introducción del tiempo en el ser y de la articulación entre el sujeto presupuesto y su esencia.

El pasado “era” en la fórmula *tí ên eînai* expresa ciertamente la identidad y la continuidad del ser, pero su prestación fundamental [...] es la introducción del tiempo en el ser. [Así que, lo que está detrás del] “era” es el tiempo: la *identidad* del ser, que el lenguaje ha escindido, implica necesariamente, si se intenta pensarla, el *tiempo*. En el mismo gesto con el cual escinde el ser, el lenguaje produce el tiempo. (Agamben, 2017, pág. 235)

Cabe aclarar, que el tiempo de *tí ên eînai* no se refiere a un tiempo cronológico, sino a un tiempo operativo, cuya función es darle movimiento al ser. Con el ingreso de la temporalidad, se evitan las preguntas del tipo: ¿por qué alguna cosa es alguna otra cosa?, o bien, ¿por qué estas cosas son una casa? La temporalidad sustituye estas preguntas por las del tipo: ¿a través de qué alguna cosa es alguna otra cosa? En la inclusión del tiempo en la comprensión del ser, el ser resulta de la diferencia entre el pasado y el presente, en donde se cree plenamente comprendido y donde se vuelve problemático.

El ser es aquello que, si se procura aprehender, se divide en un “antes” [...], en el cual se creía poder comprenderlo, y en un “ahora” [...] en el cual se vuelve problemático. La comprensión del ser implica, pues, siempre el tiempo. (Agamben, 2017, pág. 238)

Son obra del lenguaje, dice Agamben, tanto la comprensión subjetiva del ser – *hypokeímenon*– como la inclusión del tiempo en la comprensión del ser –*tí ên eînai*–. Gracias a su correspondencia, la ontología es el modo mediante el cual el ser resulta de la articulación entre lenguaje y mundo. La prestación de la relación entre *hypokeímenon* y *tí ên eînai* es volver a la memoria del hombre el horizonte del conocer, el hacer y el decir, cuyo *hodos* esté abierto a la historia y cuya estructura no deje de revelarse en la historia de la humanidad como antropogénesis.

Según la particular estructura de la presuposición del lenguaje [...] (‘el lenguaje es un principio que se desarrolla a través de la negación de todo principio’; esto es, transformando todo *arché* en un presupuesto), en la antropogénesis el acontecimiento del lenguaje pre-supone como no (todavía) lingüístico y no (todavía) humano aquello que lo precede. El dispositivo debe, pues capturar en la forma de la subjetivación al viviente, presuponiéndolo como aquello sobre lo cual se dice, como lo que el lenguaje, al suceder, presupone y envía al fondo. En la ontología aristotélica, el *hypokeímenon*, el puro “que es”, nombra este presupuesto, la existencia singular e impredecible que debe ser a la vez excluida y capturada en el dispositivo. El ‘era’ de *tí ên eînai* es, en este sentido, un paso más arcaico que todo pasado verbal, porque se refiere a la estructura originaria del acontecimiento del lenguaje. (Agamben, 2017, pág. 241)

¿Qué encuentra Agamben de problemático en la ontología aristotélica? La aporía de la determinación subjetiva del ser: en donde el sujeto representa el límite de la presuposición y el fundamento sobre el cual todo se dice: en la comprensión del ser está excluido de lo dicho por el sujeto, y a pesar de ello, el sujeto aparece como el fundamento sobre el cual todo se dice. En la ontología aristotélica hay una suerte de exclusión-inclusiva, en donde el sujeto es el fundamento de todo lo dicho, aunque excluido por los límites en la presuposición. Si las implicaciones ontológicas no son distintas a las implicaciones políticas, la ambigüedad que advierte la ontología es, a

su vez, una ambigüedad política, cuya función es producir un estado de excepción en el que la vida vegetativa, nutritiva y reproductiva –zoé– es excluida del orden presupuesto para la ciudad –de la vida cualificada–, pero incluida como un fundamento negativo a través del cual *bíos* constituye el único fundamento para la vida, la cultura, la política.

b. *Teoría de la hipóstasis*

Agamben llama ‘teoría de la hipóstasis’ al estudio del concepto *hypóstasis*. Su analítica se desplaza por el estocismo, el neoplatonismo, los padres de la iglesia y la Modernidad.

Entre el siglo I y II, el término *hypóstasis* pasó a ser un concepto fundamental para la ontología. Este vocablo tuvo su aparición en la filosofía estoica. Con el paso de los años, se constituyó como un concepto sobradamente difundido por el neoplatonismo³⁶. El término *ousía* dejó de designar a la ‘existencia’ y fue sustituido por el término *hypóstasis*. A diferencia de los existencialismos del siglo XX que le dan preminencia a la existencia respecto a la esencia, para el neoplatonismo (o el estoicismo) del siglo I y II el “ser tiende obstinadamente a trascender la existencia” (Agamben, 2017, pág. 252). Sin embargo, con el neoplatonismo el ser desaparece y le sede su lugar a la ‘pura efectividad residual’, ‘a la nuda existencia’ de la *hypóstasis*.

Agamben se pregunta ¿por qué un término que significaba originalmente ‘sedimento’ o ‘residuo’, se convirtió en un concepto ontológico para referirse a la existencia? Gracias al significado del verbo *hypóstasis* –‘producir un residuo sólido’, ‘alcanzar el estado sólido’, ‘darse una consistencia real’–, el vocablo pasó a adquirir una posición fundamental en la ontología. A partir de entonces, la existencia comenzó a significar un proceso mediante el cual el ser se reifica y adquiere consistencia. Vale reconocer que, “el significado originario no desaparece con el nuevo, sino que permite comprender [que, no hay modo] de concebir la existencia

³⁶ Para Agamben, Plotino fue quien creó la doctrina neoplatónica de la hipóstasis. Porfirio, por su parte, tradujo el término para un uso técnico.

sino como ‘hipóstasis’, es decir, como residuo y sedimento material de [un] proceso trascendente” (Agamben, 2017, pág. 253).

A diferencia del *hipokéimenon* aristotélico, en donde el existente es la forma primera e inmediata del ser, en la *hypóstasis* neoplatónica se trata de una operación que permite que el ser se realice en la existencia (aunque el ser sea distinto a la existencia, esta última siempre mantiene una profunda correlación respecto al primero). La tesis de la *hypóstasis* consiste en manifestar que “no hay otro fundamento de la existencia que una operación, una emanación o efectuación del ser” (Agamben, 2017, pág. 254).

A medida que el neoplatonismo conjuga el “dispositivo aristotélico de escisión y articulación del ser con el impulso genuinamente platónico hacia un más allá del ser” (Agamben, 2017, pág. 256); la ontología adquiere una estructura vertical en donde todas y cada una de las cosas proceden del Uno y de las hipóstasis que el ser ha producido. ‘Tener la *hypóstasis*’ no significa lo dado originario sino aquello que se ‘toma’ o es ‘producido’.

El problema ontológico de la *hypóstasis* consiste en la imposibilidad de resolver la relación entre el principio más allá del ser y la multiplicidad de las hipóstasis: ‘cómo las cosas que son del primero son luego de él, o del Uno’. La ontología hipostática no puede ser formulada con los mismos términos de ontología aristotélica, no porque constituyan problemas de diversa naturaleza sino porque la relación entre sus términos está invertida.

El dispositivo aristotélico de división del ser (esencia/existencia, potencia/acto) permanece en pie, pero cambia por completo la relación entre los dos términos contrapuestos. Mientras que, en Aristóteles, la esencia es eso que resultaba de una pregunta dirigida a aprehender la existencia (lo que era para X ser), la existencia (la *hipóstasis*) es ahora de algún modo la prestación de la esencia.

El *hipokéimenon*, el sujeto yacente en el fondo del dispositivo aristotélico, que debía ser retomado por medio del *tí en einai* como el ser que *era*, ahora se escinde y entra en un proceso infinito de fuga: por una parte un principio inhaprensible e indecible, que tiende a proceder o a regresar más allá del ser,

por la otra, sus emanaciones hipostáticas en la existencia. La ontología aristotélica se menoscaba irrevocablemente: entre el sujeto presupuesto en fuga más allá del ser y el lenguaje y las múltiples hipóstasis no parece haber pasaje algo. (Agamben, 2017, pág. 258)

La teoría de la hipóstasis fue bien recibida por la teología trinitaria: de un solo Dios en tres *hypóstasis*. A causa de varias disputas y concilios entre teólogos, el término pasó a ser sustituido por el de ‘persona’. El “hecho de que los teólogos cristianos se hayan servido [del término persona] para traducir el griego *hypóstasis*, [fue] para ligar la máscara a una sustancia (tres personas en una sola sustancia).” (Agamben, 2013, pág. 76).

La definición de persona de Boecio: ‘subsistencia individual de una naturaleza racional’, mostró que el problema de la trinidad –una sustancia, tres personas–, no es distinto al problema de la individuación. Hay razón para decir que los conceptos políticos modernos son conceptos políticos secularizados pues “el carácter ‘personal’ del sujeto moderno [...], tiene su lugar en la teología trinitaria y, a través de esta, en la doctrina de la hipóstasis” (Agamben, 2017, pág. 263). La individuación es, por secuencia, el modo a través del cual la divinidad y las creaturas devienen en una subsistencia individual, se personifican. Con la individuación, todo se personifica, se identifica con esta o aquella cualidad, con este o con otro singular designio. La nuda vida, por ejemplo, es el modo a través del cual la vida se personifica, cuya cualidad es la de estar a merced del bando soberano. Se deduce, por consecuencia que, la ontología hipostática trata de algo que debe ser alcanzado o efectuado; por eso, *hypóstasis* significa más realización que realidad, y más acto, que un estado –dice Agamben de Dörrie–.

La *oikonomomía* es para la teoría hipostática, lo que pone en movimiento efectual y operativo a las cosas, cuya finalidad es poner en acto a la naturaleza divina y a la naturaleza de las creaturas. Mientras que para el “dispositivo aristotélico la existencia singular era lo dado presupuesto, en la ontología hipostática ella ahora es algo que debe ser alcanzado o efectuado” (Agamben, 2017, pág. 264).

Mientras que Aristóteles, en su investigación de la *ousía*, había partido, de hecho, de un primado del *hypokéimenon*, es decir, del existente singular, la escolástica, desarrollando el gesto neoplatónico, partía, en cambio de una primacía del esencia, cuya existencia se trata de deducir. (Agamben, 2017, pág. 278)

Al igual que, la ontología aristotélica, la ontología hipostática es incapaz de conciliar la unidad de la esencia con la pluralidad. La tarea de una nueva ontología es tratar de responder a ¿cómo es posible concebir la unidad si de por sí hay sustancias compuestas?

2. Ontología modal

La ontología modal –que debe mucho a Leibniz y a Spinoza– puede explicar la unidad de las sustancias compuestas; sirve, además, para exponer y contrarrestar las aporías de la ontología aristotélica e hipostática, gracias a un conjunto de categorías y conceptos como: modo, exigencia, unidad sustancial, vínculo.

Gracias a la ontología modal, Agamben desarrolla su idea más reciente de ontología.

A nuestro autor, le llama la atención el intercambio epistolar entre Leibniz y Des Bosses, porque se dedicaron a la resolución del problema fundamental de la ontología, a saber, el de ¿cómo concebir la unidad de las sustancias compuestas, en tanto ‘unidad sustancial’ y no como mera apariencia? o bien ¿cómo pensar la naturaleza unitaria de la singularidad sin que se piense como mera apariencia, sino como algo real?

Como la ‘sustancia corpórea’ es algo más allá de las mónadas que la componen, se deduce que, Dios añade algo real y unificante a las mónadas; a esa añadidura, Leibniz le llama ‘vínculo sustancial’: principio absoluto que le otorga ‘realidad unitiva’ a las mónadas, a partir del cual es posible pensar la singularidad de este u otro cuerpo humano. Se entiende, además, por vínculo sustancial “una

‘relación perfecta’ que transforma una pluralidad de sustancias simples o mónadas en una nueva sustancia” (Agamben, 2017, pág. 270).

Leibniz llama vínculo –*vínculum*– a aquello que otorga a todo cuerpo unidad sustancial. Vínculo es la “potencia activa, que une indisolublemente lo que en la naturaleza se halla dividido” (Agamben, 2017, pág. 273). A tal ‘naturaleza unitaria’, Leibniz la concibe como algo que está ordenado a la sustancia. Para la construcción del vínculo sustancial, la naturaleza unitaria le ‘exige’ las mónadas, sin implicarlas esencialmente, para conciliar intimidad y exterioridad entre el vínculo y las mónadas.

Agamben recuerda que Leibniz pone de ejemplo el ‘eco’ para ilustrar cómo es que el vínculo que exigen las mónadas:

así como el alma es el eco de las cosas externas y, no obstante, es *independiente* de ellas, de igual manera “hay un eco de las mónadas, que, por su propia constitución, una vez puesta, exige las mónadas, pero no depende de ellas. (Agamben, 2017, pág. 274)

Los conceptos de ‘modo’ y ‘diferencia modal’ sirven para definir el particular estatuto de la existencia singular. Modo es “una afección de la cosa, ‘que determina su estado último y su razón de existir, sin no obstante añadirle a ella una nueva esencia, sino sólo modificándola”” (Agamben, 2017, pág. 284). El modo sirve para pensar la relación asimétrica entre la sustancia y la existencia. Por consecuencia, se entiende diferencia modal como: la relación modal –nunca esencial– entre esencia –naturaleza común– y existencia –supuesto–.

Como el vínculo es el principio activo que exige las mónadas, la existencia aparece como ‘una exigencia de la esencia’, por eso: “la existencia no es un modo de la esencia ni una diferencia de razón: es una exigencia” (Agamben, 2017, pág. 291).

Plantear algo como una ontología modal supone, neutralizar y disminuir tanto la idea de identidad como la de diferencia: “entre ser y modos la relación no es ni de identidad ni de diferencia, porque el modo es al mismo tiempo idéntico y distinto, o, más bien implica la coincidencia, esto es, el caer juntos, de los dos términos”

(Agamben, 2017, pág. 300). Al neutralizar y disminuir la identidad y la diferencia el modo *sustantivo* a través del cual pensamos se verá afectado, dejando expresiones del tipo ‘qué es el ser’ por una expresión constitutivamente adverbial que se pregunta: ‘cómo el ser es’.

Spinoza facilita la clave para pensar una ontología modal a partir del concepto ‘causa inmanente’, dice: ‘Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas’. Aquí, Spinoza se refiere a: “una acción en la cual agente y paciente coinciden, esto es, caen juntos. Esto significa que, en los modos, la sustancia [...] ‘se constituye a sí misma existente’, ‘se pasea a sí misma’, en la existencia” (Agamben, 2017, pág. 302). En la causa inmanente es fundamental que el agente no cause al paciente, sino que se ‘exprese’ a través de él.

La expresión obra como un principio de transformación y neutralización del concepto de causa, que, aboliendo toda jerarquía entre la causa y el efecto, afirma la inmanencia de lo expresado en el agente de la expresión, y lo pasivo en lo activo. (Agamben, 2017, pág. 303)

Por eso, para pensar la relación entre la sustancia y los modos hace falta contar con algo como una ontología en la ‘voz media’, en donde la sustancia –el agente– al efectuarse en los modos se afeccione, modifique y exprese a sí misma.

Si a la ontología se piensa a través de la categoría de exigencia, es posible una ontología en la voz media. La exigencia, dice Leibniz, es un atributo de la posibilidad; lo posible exige devenir real y la potencia exige la existencia. De modo que es necesario concebir la exigencia como una categoría eminentemente ontológica, ya que,

[si] la exigencia y no la sustancia es el concepto central de la ontología, podría decirse por consiguiente que el ser es una exigencia de los modos así como los modos son una exigencia del ser, a condición de precisar que la exigencia no es aquí ni una implicación lógica ni un imperativo moral. (Agamben, 2017, pág. 311)

Si la relación entre lógica y ontología –que el pensamiento aristotélico no logró esclarecer– es atravesada por la categoría de exigencia tenemos que, no hay un nexo sustancial entre estos términos, sino un nexo que coloca a los elementos de la relación uno frente al otro. La exigencia no pertenece a la lógica ni a la ontología, sino a la articulación que separa y une a estos dos términos.

Si la correlación es efectiva, el ser de la ontología modal, no responde al ‘que es’ ni al ‘qué es’ de la fórmula *òn hê ón, ens qua ens*, sino al término medio *qua*, es decir, al ‘cómo’ en donde este se tensiona respecto a su ritmo y obra, para llevar a cabo todas y cada una de las modificaciones. “El modo expresa [la] naturaleza ‘rítmica’ y no ‘esquemática’ del ser: el ser es un flujo y la sustancia se ‘modula’ y se ritma [...] en los modos” (Agamben, 2017, pág. 315). El ritmo –dice Benveniste a través de Agamben– no es una fijeza ni un esquema sino un fluido que se mantiene en constante movimiento.

Por eso, la temporalidad del modo no es el pasado, ni el futuro, ni presente, sino el ‘ahora’, el ‘hace poco’, lo moderno. No es propiamente “moderno [aquel que] se opone a lo antiguo, [sino] aquel que comprende que únicamente cuando algo ‘ha hecho su tiempo’ se vuelve verdaderamente urgente y actual. Sólo en este punto el ritmo puede ser conocido y comprendido como tal” (Agamben, 2017, pág. 316). La actualidad no corresponde a la temporalidad del modo, la actualidad es la división entre lo antiguo y lo nuevo, entre el pasado y el presente. El modo, implica más bien, un tiempo operativo cuyo flujo se detiene, se retoma y se repite rítmicamente.

El modo es un umbral de indiferenciación entre ontología y ética. Pues tanto el *ethos* de cualquier individuo es su ‘ser-así’ como el *ethos* del ser está en sus modificaciones: a sus propios modos, en su ‘así’. El ser-así, ‘el ser-cual-sea’ es una categoría que corresponde sin diferencia alguna a la ética como a la ontología. Una ontología modal, “entendida correctamente [...] ya no es una ontología, sino una ética (a condición de agregar que la ética de los modos no es una ética, sino una ontología)” (Agamben, 2017, pág. 318).

Si el problema fundamental de la ontología es la relación entre el ser y el ente, ¿cómo dar lugar a una diferencia ontológica más allá del dispositivo aristotélico

e hipostático? Resolviendo integralmente la diferencia ontológica, admite Agamben, en la relación ser/modos.

3. De filosofía primera

Por efecto de la arqueología de la ontología –del dispositivo aristotélico y de la teoría de la *hypóstasis*– y a causa de la importancia que Agamben le concede a la ontología modal, da lugar a una particular idea de filosofía primera. Su originalidad está en la correlación esencial entre el ser y la vida, cuyo vínculo está más allá de la biopolítica.

En la segunda parte del *Uso de los cuerpos* Agamben se pregunta si es posible acceder a algo como una filosofía primera, pues en ella encuentra la posibilidad de comprender al hombre, de dilucidar el poderoso vínculo entre la vida y la política, y una oportunidad de desactivar la operatividad del ejercicio de la violencia.

Agamben llama ontología o filosofía primera, no a una doctrina de complejas y refinadas estructuras conceptuales, sino al proceso en donde el conocer, el hacer y el decir de los seres humanos se abren paso. Para él, la

ontología está cargada del destino histórico [...], no ya porque al ser le competa un poder mágico inexplicable y metahistórico, sino, [...] por el contrario, porque la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre el lenguaje y el mundo, que conserva en sí la memoria de la antropogénesis. (Agamben, 2017, pág. 211)

Nuestro autor define antropogénesis como: no un hecho o un acontecimiento que se haya completado en el pasado, sino la actividad en la que el hombre, en el curso de su vida, está entregado plenamente a la acción de conservación y procuración del “acto de devenir humano y de permanecer (o devenir) inhumano” (Agamben, 2017, pág. 212).

Para comprender su ontología, Agamben llama a ajustar cuentas con Kant. Con la publicación de *La crítica de la razón pura*, dice, no es posible hablar de ontología sino a través de la arqueología; Kant, pasa de hablar de filosofía primera a hablar de teoría del conocimiento. Con el sujeto trascendental se llevó a cabo:

un desplazamiento del *a priori* histórico desde el acontecimiento antropogenético [...] hacia el conocimiento, desde un ser que ya no es animal pero todavía no es humano hacia el sujeto cognoscente. La ontología se transforma en gnoseología, la filosofía primera se vuelve filosofía del conocimiento. (Agamben, 2017, pág. 214)

Este desplazamiento se ajustó hasta la aparición de la filosofía de Nietzsche, Benjamin, Foucault, y sobre todo, de Benveniste, con ellos se logró trasladar lo trascendental hacia la lingüística, a partir de ahí, el “hablante o el locutor sustituyó [...] al sujeto trascendental de Kant, la lengua tomó el lugar del ser como *a priori* histórico” (Agamben, 2017, pág. 215). Desde ese entonces, la relación entre el ser y el lenguaje se estrechó cada vez más, al punto en que todos y cada uno de los ámbitos de la vida humana parecieron estar en función del lenguaje. Durante esta etapa, la posición del lenguaje dejó de ser la de un *a priori* histórico, que determina el destino de la humanidad; el lenguaje pasó a ser “una efectualidad neutral ahistórica o poshistórica³⁷, que ya no condiciona ningún sentido reconocible del devenir histórico ni ninguna articulación epocal del tiempo” (Agamben, 2017, pág. 215).

¿Accedemos, pues, a algo como una filosofía primera? no, si nos referimos a ella como una dimensión plenamente constituida; pero sí, si la interpretamos o relacionamos con un proceso en la que está de por medio la relación entre el lenguaje y el mundo, que muestra que estamos frente a una actividad en la que, el conocer, el hacer y el decir del hombre ocurren infatigablemente dentro del devenir

³⁷ El concepto que Agamben tiene respecto a la poshistoria, proviene de su lectura Kojève. En *Lo abierto, El hombre y el animal* hace mención a una nota del curso de 1938-1939 para referirse a ello: “cuando hablamos del fin del tiempo, así como del fin de la historia significa “el cese de la Acción en el sentido fuerte del término. Lo que prácticamente quiere decir: la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas” (2016, pág. 16).

histórico. Agamben presupone una ontología cuyo *hodós* –camino– permanece abierto en el curso de la historia.

La ontología de Agamben es aquella en donde ‘el lenguaje es un principio que se desarrolla a través de la negación de todo principio’, que permite que el potencial del lenguaje transforme todo principio –*arché*– en presupuesto –hipótesis–. Para nuestro autor, la filosofía es aquella que se sirve de presupuestos, para alcanzar el principio no presupuesto. “El filósofo libera, pues, el lenguaje de su sombra, en vez de dar por descontadas las hipótesis, prefiere remontarse desde estas [...] hacia el principio no presupuesto” (Agamben, 2017, pág. 244). La filosofía, trata las ideas y las palabras más allá de su referente dado, y más allá de todo principio; en este sentido, la filosofía cancela el referente presupuesto otorgado a las ideas y a las palabras, para generar un vacío de significación y representación que permite emerger la ‘cosa misma’ y al ‘lenguaje mismo’.

Cabe reconocer que, para Agamben, la relación entre ontología y política resulta inseparable, ambas comparten la misma capacidad especulativa, gracias a la cual es posible imaginar y dar lugar a un orden político más allá del reconocible. La unidad y la continuidad entre el ser y la existencia se realiza en una tarea histórico-política. “Política y ontología, dispositivos ontológicos y dispositivos políticos son solidarios, porque tienen necesidad unos de otros para realizarse” (Agamben, 2017, pág. 247).

4. Forma-de-vida

A medida que Agamben descubre el problema en el que se encuentra la ontología (y las consecuencias devastadoras que se vuelven contra al hombre), se propone una interpretación del concepto vida, que le devuelva toda la potencia de significado.

El concepto *forma-de-vida* sugiere dos tareas fundamentales: destituir las categorías que aíslan a la vida de sus innumerables formas y abrir la posibilidad de desarrollar a una idea de vida indivisible.

En *Medios sin fin*, Agamben recurre al concepto *forma-de-vida*, para dejar claro que la palabra que utilizamos de ordinario para referirnos a la vida, sirve para separar a esta de sus innumerables formas. En el poder político, esta separación produce una nuda vida, que condiciona el existir a derecho de vida y muerte. Cuando se produce estado de excepción en el ejercicio del poder político, la nuda vida se convierte en el fundamento último de su funcionamiento. Por desgracia, hoy, una vida digna de ser vivida sólo es aquella que lleva a efecto –a acto– todas y cada una de las tareas, necesidades, deseos y vocaciones que le han sido previamente asignadas. El funcionamiento de la máquina ontológico-biopolítica nos demuestra que, no contamos con un concepto biológico de vida sino un concepto político secularizado.

Así mismo, Agamben se sirve del concepto *forma-de-vida* para hablar de una vida que no puede separarse de su forma y para referirse a una vida que en su modo de vivir está en juego el vivir mismo, y en el que su vivir le va sobre todo su modo de vivir (Agamben, 2010b, pág. 14). Pero, sin duda, la particularidad de este concepto expresa, en realidad, la necesidad de pensar una nueva correlación entre ontología, vida y política.

a. *La máquina ontológico-biopolítica*

Para pensar bien el concepto ‘vida’ es necesario problematizar lo que Agamben llama ‘la máquina ontológico-biopolítica’. Se refiere a la división y a la articulación entre *zoe* y *bíos*, vida insuficiente y vida autárquica, alma vegetativa y alma intelectual, que es el principio a través del cual el hombre adquiere identidad política.

El concepto *zoé*, ‘vida’, no es definido en el *Corpus hipocraticum*, dice nuestro autor, como un término médico-científico sino como una categoría filosófico-política; de las ocho ocasiones que aparece en el texto, en ninguna de ellas refleja un significado técnico, como las categorías que sirven para distinguir la salud de la enfermedad, o como los conceptos referentes a los humores, la nutrición y el crecimiento.

En la *Política*, para Aristóteles *zoé* y *bíos* designan, vida natural y vida políticamente calificada, respectivamente. Así mismo, *pólis* significa para él superación de la vida natural, que va del simple ‘vivir’ al ‘vivir bien’. El paso de *zoé* a *bíos* está en función de la *autarkéia*, concepto biológico para nombrar la consistencia numérica de una población: una ‘multitud’ que persigue un mismo objetivo.

El concepto de autarquía sirve para definir la medida de la población y de la “vida”, que permite pasar de una mera *koinomía zoés* o de una comunidad puramente étnica a una comunidad política. La vida política es necesariamente una “vida autárquica”. (Agamben, 2017, pág. 354)

En *Ética nicomaquea*, ‘vida autárquica’ se refiere a aquella vida que se prefiere a sí misma, la cual no necesita de nada, ni nada debe agregársele, es aquella que ha alcanzado el bien supremo del hombre: la felicidad. Una vida autárquica, dice Agamben, no es término biológico sino un término político, que expresa el nexo entre autarquía, felicidad y política. En este nexo, la obra propia del hombre –*érgon*– no está en la simple vida, es decir, en lo referente a la nutrición, al crecimiento y a la sensibilidad, sino en la vida en acción, de un ser dotado de *logos*.

En *Acerca del alma*, ‘vivir’ es lo que hace diferente a los animales de los objetos inanimados; todo viviente es según su ‘potencia nutritiva’, es decir, según la primera y más común potencia del alma, a la cual le incumbe la nutrición, el crecimiento y la muerte. Sin embargo, a pesar de que tal virtud sea común para todos los vivientes, no es lo que constituye plenamente al hombre, sino la capacidad de comprender bien que aquello que comparte con el resto de los vivientes es una virtud concupiscente que debe estar bajo el imperativo de la razón. En *Acerca del alma*, la obra del hombre se realiza a medida que este se constituye como un ser dotado de *logos*.

Para que la *zoé* pueda alcanzar la autarquía y constituirse como una vida política [*bíos politikós*], es preciso que sea dividida y que una de sus articulaciones sea excluida y, a la vez, incluida y puesta como fundamento negativo de la *politeía*. (Agamben, 2017, pág. 361)

Si la vida política se define como autarquía: el tránsito de la potencia nutritiva a la felicidad, y la felicidad como el supremo bien que el hombre alcanza a través del uso del alma intelectual, la razón es en este sentido, la virtud según la cual lo imposible es posible: separar al cuerpo de las funciones vitales para su subsistencia. 'Vida' no es un concepto biológico sino un concepto político secularizado; "*lógos* puede dividir eso que no puede ser físicamente dividido y la consecuencia que esta división 'lógica' produce sobre la vida es la de hacer posible su politización" (Agamben, 2017, pág. 365).

Cuando la vida nutritiva se separa de las demás esferas de la vida, se constituye como el fundamento negativo de la biopolítica, a través de la cual toda formulación política contrae el privilegio de autorizar o denegar a este tipo de hombre, y a este cuerpo el ingreso a la ciudad, a la *pólis*.

b. *La maquinaria antropológica*

Agamben llama *maquinaria antropológica* al dispositivo que ha logrado escindir al hombre del animal. De ella desarrolla seis tesis derivadas del análisis que lleva a cabo en *Lo abierto. El hombre y el animal*. La primera de ellas advierte que la cesura entre el animal y el hombre se da ante todo en el interior del hombre; la segunda, dice que algo como una ontología o filosofía primera que custodia la superación de la animalidad; la tercera, no hay nada distinto entre el ser, el mundo, lo abierto respecto al ambiente y a la vida animal; la cuarta, el hombre, el mundo y el ser solo puede darse a medida que es atravesado por la animalidad y la nada; la quinta, el conflicto de la diferencia entre el animal y hombre sólo puede ser leído como un conflicto político que es co-originariamente biopolítico; por último, el devenir histórico del hombre gira en torno al vacío que se encuentra en la falsa escisión entre el animal y el hombre.

La producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión). [Lo] humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de

excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan sola la inclusión de un afuera. (Agamben, 2016, pág. 75)

Si se pretende pensar la 'vida', dice Agamben, más allá de la maquina ontológico-política, es esencial pensar la vida nutritiva. Hay que dejar de oponerle la forma inclusión-exclusión para darle unidad a toda forma de vida. La tarea de la filosofía es "pensar una política de la forma-de-vida, de la vida indivisible de su forma" (Agamben, 2017, pág. 369).

c. *Vida indivisible*

La reconocida fórmula de Agamben: los griegos no contaban con un único concepto para designar la 'vida', sino dos términos semántica y morfológicamente diferentes –*zoé* y *bíos*–, demuestra que, para el léxico moderno, la 'vida' aparece como aquello que puede ser despojado de su forma, es decir, como lo que puede constituirse como *nuda vida*. Foucault decía, "el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" (2007, pág. 172).

Hace falta, dice Agamben, plantear algo como una 'vida indivisible', que deje intacta la unidad y la continuidad entre la vida y su forma.

Agamben llama 'forma-de-vida', a la vida que no "puede ser separada de su forma, una vida en la cual nunca es posible aislar y mantener desunida algo así como una vida desnuda" (Agamben, 2017, pág. 371). Se trata de una vida en donde el modo vivir es el vivir mismo, y donde el vivir mismo es modo de vida. Se entiende por modo de vida, aquello que supone potencialidad y posibilidad. Potencia es la esencia de cada ser humano que conserva todas las posibilidades reales del vivir. Se llama forma-de-vida, al advenimiento del acontecimiento antropogénico, según el cual el devenir del hombre es algo que permanece en curso y de continuo.

En el acontecimiento antropogénico sucede inevitablemente la fractura entre la vida y el habla, es falso que el misterio de la vida está en la conjunción de esta y el lenguaje, antes bien, el misterio de su devenir está en el momento mismo en el que se lleva a cabo su separación.

Es pertinente el señalamiento de Agamben respecto a la biopolítica: hoy permanece impensado el concepto biológico de ‘vida’, el significado que de común le atribuimos demuestra que, no es más que un concepto político secularizado. ¿Qué significa esto? Que la ideología médico-científica se apropia de categorías filosófico-político, para usar el concepto biológico ‘vida’ como un instrumento de control político, a través del cual el cuerpo, la salud, la enfermedad y la medicalización sirven para producir *vida nuda*. La vida, como concepto político secularizado, transforma “las formas de vida reales [...] en formas de *supervivencia*, quedando intacta en ellas como la oscura amenaza que puede actualizarse de repente en la violencia, en la extrañeza, en la enfermedad, en el accidente” (Agamben, 2017, pág. 376).

¿Qué hace falta para que la potencialidad de la vida se exprese en forma-de-vida? Falta darle su lugar al pensamiento. El pensamiento no es una facultad cognitiva ni una simple función del cerebro, sino la afección que nos permite hacer experiencia del mundo, la cual mantiene latente la potencia de la vida humana.

Sólo si el acto nunca está integralmente separado de la potencia, sólo si, en mis vivencias y en mis entendidos, se trata de vivir y del entender mismo [...], entonces una forma de vida puede devenir, en su misma facticidad y coseidad, *forma-de-vida*, en la cual nunca es posible aislar algo semejante a una vida desnuda. (Agamben, 2017, pág. 378)

Sobre este entendido, en la experiencia del pensamiento hay una correlación entre potencia y comunidad; no se llama comunidad a los individuos que están ya siempre en acto, ni a los individuos que agotan su potencialidad en esta o aquella identidad ni en este o aquel objeto. Agamben llama comunidad al ‘somos ya siempre muchos’, en donde cada cual se identifica con su carácter necesariamente potencial. A la potencia del pensamiento le es inherente la multitud, para que una comunidad pueda ser ‘genéricamente actualizada’ hace falta una multitud de individuos. Multitud no es una categoría cuantitativa, sino que “ nombra la *forma genérica* de existencia de la potencia propiamente humana, es decir, del pensamiento” (Agamben, 2017, pág. 380). Donde hay potencia del pensamiento hay multitud, y

donde hay multitud los individuos recuerdan la potencia del pensar, y por consecuencia, la disponibilidad de múltiples y varias formas de vida

La *multitud* es un concepto político sólo en cuanto es inherente a la potencia del pensamiento [...]. Y el pensamiento no define una forma de vida a la par de las otras en las que se articula la vida y la producción social: el pensamiento es *la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida las múltiples formas de vida*. Frente [al poder político], que puede afirmarse sólo separando en todo ámbito la vida desnuda de su forma, el pensamiento es la potencia que incesantemente reúne la vida con su forma o impide que se disocie de ella. [...] El pensamiento es forma-de-vida, vida indisociable de su forma, y en todas partes que se muestra la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, allí y sólo allí hay pensamiento. Y es este pensamiento, esta forma-de-vida que, abandonando la vida desnuda al “hombre” y al “ciudadano”, que la visten provisionalmente y la representan con sus “derechos”, debe convertirse en el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene. (Agamben, 2017, pág. 382)

Para Agamben, Plotino es una pieza arqueológica para comprender la idea de forma-de-vida.

Durante los primeros siglos de la era cristiana, Plotino modifica la posición ontológica de *zoé* y *bíos*. En las *Eneadas*, le quita preminencia a *bíos* y le otorga un nuevo lugar a *zoé*, a partir de ahí, este concepto expresa: intimidad, vida privada, nombre propio. En *Sobre la felicidad* y *Sobre la contemplación*, el filósofo neoplatónico transforma radicalmente lo dicho por Platón y Aristóteles³⁸, para él “la vida misma es, en todas sus formas (comprendidos los animales y las plantas) inmediatamente contemplación” (Agamben, 2017, pág. 385). ¿Qué significa esto?

³⁸ Para Platón y Aristóteles el pensamiento –*theoría*– tiene una posición fundamental, para ellos, la vida es atribuida y concebida gracias al pensamiento.

Que la vida se genera y se produce gracias al pensamiento, y es en ese sentido, no un conjunto heterogéneo de funciones –nutritivas, reproductivas– sino una unidad que se define como ‘contemplación viviente’ o ‘pensamiento viviente’. Para Plotino, el pensamiento, o bien, la contemplación es algo que va de la naturaleza al alma y del alma a la naturaleza. Lo que llama pensamiento viviente muestra que hay una suerte de unidad entre la vida y el pensamiento, todo lo pensado está vivo y todo lo vivo es pensado. Por consecuencia, la vida “es lógica y teórica, y se articula, disemina y diversifica según el carácter más o menos manifiesto [*érgastes*, ‘luminoso’] de la contemplación que le es propia” (Agamben, 2017, pág. 386). Gracias a todo ello, Plotino coloca a los seres vivos dentro de un nuevo estatuto ontológico, según el cual es imposible dividir y desarticular pensamiento y vida, o si se quiere forma y vida; su bio-ontología –tal como la nombra Agamben– muestra:

la vida no como un sustrato [*hypokeímenon*] indiferenciado al cual vendrían a agregarse determinadas cualidades [...], sino como un todo indivisible, que él define *eîdos zoés*, “forma de vida”. [...] Plotino transforma profundamente la ontología aristotélica: hay, sí, una única sustancia, pero esta no es un sujeto que se mantiene detrás y debajo de sus cualidades, sino que es ya siempre homónimamente compartida en la pluralidad de formas de vida, en la cual la vida nunca es separable de su forma, sino que es, antes bien, en cada ocasión su modo de ser, sin por esto dejar de ser una. (Agamben, 2017, pág. 390)

Esto quiere decir que, su bio-ontología, no presupone una u otra forma a partir de la cual la vida adquiere realidad y sustancialidad, pues, ninguna forma-de-vida conserva supremacía, jerarquía o prioridad, ya que, no es algo que preexiste sino lo que se produce en el vivir mismo, en el ser existente. Toda forma-de-vida no es aquello que existe plenamente sino lo que de continuo surge de esta o otra manera. La forma-de-vida coincide pues, con el acontecimiento antropogenético agambeniano, según el cual el hombre conserva y procura la posibilidad de producirse así mismo humano e inhumano.

En la tercera parte de *Altísima pobreza*, Agamben presenta un interesante ensayo entorno a los movimientos religiosos de los siglos XI y XII, ocurridos en Francia, Italia y Alemania; este estudio le parece fundamental porque en las características y las metas religiosas de dichos movimientos le parece que puede descifrar el significado de los términos vida, forma de vida –*forma vitae*– y forma de vivir –*forma vivendi*–.

En tal ensayo destaca la investigación de Herbert Grundmann, quien subraya la reivindicación de la pobreza como un elemento distintivo de la vida apostólica de los siglos XI y XII; aunque esta característica no es nueva en los movimientos religiosos, advierte el pensador italiano, resulta sorprendente uno de los aspectos que señala Grundmann: la pobreza no es como había aparecido en la tradición monástica, “una práctica ascética o de mortificación para obtener la salvación, sino [una] parte inseparable y constitutiva de la vida ‘apostólica’, y ‘santa’, [que debía practicarse] en perfecta leticia” (Agamben, 2013, pág. 131). Esto ratifica, dice el pensador italiano, porque en los cenobios y las ermitas antes del siglo XI la preocupación central era regulación de cada aspecto de la vida a partir de ciertos artículos de fe, y porque la vida monacal debía ser considerada penitencial.

En definitiva, la transformación de los movimientos religiosos en el siglo XI, dice nuestro autor, inicia cuando la vida apostólica comienza a definirse como “el poder de vivir de cierto modo, practicar alegre y abiertamente cierta forma de vida” (Agamben, 2013, pág. 132).

La especificidad de esta transformación religiosa puede ser más a medida que más clara si expresamos de dónde recupera Agamben el sintagma *forma vitae*, y el significado que alberga tal concepto. El sintagma Agamben lo rastrea de la literatura que tuvo lugar antes del monaquismo y la bibliografía tardo antigua, a decir de Cicerón, Séneca, Quintiliano y de Rufino de Aquilea, Hilario, Sulpicio Severo, Ambrosio y Agustín. Gracias a estas referencias descubre que el sintagma está asociado con los conceptos de “ejemplo” y “modelo”, de ahí deduce que *forma vitae* es aquello que no establece la aplicación de una ley o un conjunto de reglas, sino

un modo de vida que no puede separarse de su forma o modelo (Agamben, Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida, 2013, págs. 134-135).

A medida que los franciscanos asociaron el término *forma vitae* con el término “regla”, Agamben se pregunta si el significado proveniente de la antigüedad continuó siendo el mismo para el franciscanismo.

En el *Testamento* de san Francisco de Asís, en un fragmento que expresa cómo habrá de ser la vida según el Santo evangelio, advierte Agamben, parece esclarecerse la relación entre *forma vitae* y “regla”; en fragmento pronuncia: “después de que el Señor me dio hermanos, nadie me mostró qué cosa debía hacer (*quid deberem facere*), sino que el propio Altísimo me reveló que debía vivir (*quod deberem vivere*) según la forma del santo Evangelio” (Agamben, Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida, 2013, pág. 138); según nuestro autor, en el fragmento muestra una clara distinción entre dos formas de vida: la relacionada con el “qué” –*quid*– y con el “hacer” –*facere*–, y la tocante al “que” –*quod*– y al “vivir” –*vivere*–. El modo de vida que san Francisco relaciona con el Evangelio –del *quod* y del *vivere*–, es aquella que no está limitada a preceptos normativos o prohibitivos, sino relaciona al simple hecho de vivir según su forma. En este sentido, para san Francisco de Asís y las comunidades monásticas del siglo XI y XII el modo de vida religioso no consistía en “aplicar una forma (o una norma) a la vida, sino de *vivir* según esa forma, o sea, de una vida que, en la secuela, se hace forma ella misma, coincide con ella” (Agamben, Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida, 2013, pág. 141).

La separación de *forma vitae* respecto a la esfera del derecho le parece a Agamben un elemento novedoso del movimiento franciscano, según él se trata de “*intento de realizar una vida y una praxis humanas absolutamente por fuera de las determinaciones del derecho*” (Agamben, Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida, 2013, pág. 157).

Para comprender la renuncia al derecho propuesta por los franciscanos, Agamben analiza el término *fratres minores* –hermanos menores–, a partir del cual los franciscanos se consideran ajenos al derecho –*aliene juris*– a medida que están

sometidos a la tutela del padre. Todo *fratres minores* es ajeno al derecho es incapaces de poseer, la propiedad sólo le compete al padre, aunque puede hacer uso de tales bienes. El estado de inocencia de los *fratres minores* coincide con el estado de naturaleza en el que el hombre tenía el uso de las cosas pero no su propiedad. “La *abdication iuris* [renuncia al derecho] [...] y la separación entre propiedad y uso constituyen el dispositivo esencial del cual se sirve los franciscanos para definir técnicamente la peculiar condición a que ellos llaman ‘pobreza’” (Agamben, *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*, 2013, pág. 161).

Dice Agamben que además de renunciar al derecho, a los franciscanos les caracterizó la inversión del paradigma del estado de necesidad. Según él, Ockham confirma continuamente que los hermanos menores no poseen derecho positivo sobre las cosas pero conservan de ellas un derecho natural que está limitado a extrema necesidad. Hay una inversión de estado de excepción en este gesto: en el estado normal, donde los hombres adquieren derecho positivo, los *fratres minores* no poseen nada sino licencia de uso, en caso de extrema necesidad recuperan derecho natural que los restituye nuevamente a licencia de uso. “Lo que para los otros es normal para ellos es la excepción; lo que para los otros es excepción para ellos se vuelve una forma de vida” (Agamben, *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*, 2013, pág. 164). Para nuestro autor, el uso y el estado de necesidad son los extremos que definen la forma de vida franciscana.

5. Potencia

Gracias a Aristóteles comprendemos el concepto 'potencia' como el paso de la *dýnamis* a la *enérgeia*. Tal categoría ha ido, dice Agamben, de la metafísica a la física, de la ciencia medieval a la ciencia moderna.

Según nuestro autor, es posible comprender la noción de potencia a partir del sintagma 'yo puedo'; en él no hay ninguna certeza ni capacidad específica, sino lo que está más allá de toda facultad y de todo saber hacer. El yo puedo expresa la posición del sujeto frente a la experiencia de la potencia.

La experiencia de la potencia coincide con el término 'facultad'. "Facultad" expresa, [...] el modo en que una cierta actividad es separada de sí misma y asignada a un sujeto, el modo en que un viviente 'tiene' su praxis vital" (Agamben, 2007, pág. 353). Toda facultad es distinta al acto, no debe interpretarse como el paso de la potencia al acto, sino como: 'el hábito' y 'lo tenido'. El hábito y lo tenido significan, lo que el término *héxis* para Aristóteles: la inexistencia de sensación, la privación —*stéresis*—, o lo que falta al acto. Por consecuencia, la experiencia de la potencia supone: tener una privación. A esta privación, Agamben le llama, 'la segunda forma de la potencia', la cual no implica alteración como la que sufre un aprendiz ante las enseñanzas de su maestro, sino la facultad de poner o no poner en acto. Bajo este entendido, "la potencia es definida, así, esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio, así como la *héxis* significa: disponibilidad de una privación" (Agamben, 2007, pág. 356). Hay aquí una clara copertenencia entre potencia e impotencia, aunque cabe advertir: "«impotencia» no sólo significa ausencia de potencia, no poder hacer, sino también y sobre todo «poder no hacer», poder no ejercer la propia potencia" (Agamben, 2011, pág. 60).

Debido a que la cultura occidental ha transmitido la definición de potencia como el paso de la *dýnamis* a la *enérgeia*, resulta complicado reflexionar la relación que esta guarda con la impotencia, la privación y el no-hacer.

Un buen ejemplo para aclarar el vínculo entre potencia e impotencia es Bartleby el escribano, quien encarna, según Agamben, la última y la más extrema

figura de la potencia. El escribiente que ha dejado de escribir reivindica la nada como la potencia pura. La potencia pura no está en relación al querer y al deber, sino a la posibilidad. En la narración de Herman Melville, cuando Bartleby expresa la conocida frase: *preferiría no hacerlo*, reivindica la imposibilidad del querer sobre la potencia. Agamben llama 'la fórmula de la potencia' a aquello que, "destruye toda posibilidad de construir una relación entre el poder y el querer, entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*" (Agamben, 2011, pág. 112).

La imposibilidad de vincular el deseo y la potencia enseña que, hay un punto de indiferenciación entre el ser y el no ser, entre el sí y el no, entre lo preferible y lo no preferible, entre la potencia de hacer y la potencia de no hacer, que remite a un estado de suspensión –*epoché*– en donde es imposible afirmar, negar, aceptar o debatir, y en donde sólo se tiene la experiencia de la posibilidad, la pura experiencia de la potencia. "Lo que aparece en el umbral [...] no es el abismo incoloro de la nada, sino el atisbo luminoso de lo posible" (Agamben, 2011, pág. 116).

Agamben recuerda el concepto de Walter Lüssi: 'experimento sin verdad', para señalar que la única forma de cuestionar seriamente al ser es desplazando la experiencia de toda condición de verdad, falsedad, hipótesis y verificación. Cuestionar al ser, o bien, aventurarse a un experimento sin verdad pone en juego al vivir mismo en donde se llevan a cabo todas las mutaciones, como la que experimenta el ajolote cuando uno de sus miembros le ha sido amputado, o como todas las variaciones que ha sufrido el hombre a lo largo de la historia.

Bartleby es un experimento sin verdad que se comporta indiferente a las condiciones de verdad y falsedad. "El experimento sin verdad no remite al ser o no ser en acto de algo, sino a su ser en potencia" (Agamben, 2011, pág. 121). En la tradición filosófica, llaman 'contingente' a aquello que es, al mismo tiempo, ser y no ser, y a aquello que está más allá de toda condición de verdad y de todo principio de contradicción, por tal razón, Bartleby es, un experimento de 'contingencia absoluta'. El escribano experimenta la 'contingencia absoluta' al abandonar su labor de escriba, con ello, renuncia a copiar de nuevo e innumerables veces la misma ley. Agamben enseña que Bartleby ha sido comparado con Cristo por algunos

comentaristas, pues al igual que Cristo supone la extinción de la vieja ley y advenimiento de un nuevo mandamiento. Sin embargo, “si Bartleby es un nuevo Mesías, no ha venido como Jesús, para la redención del pasado, sino para salvar a lo que no ha pasado” (Agamben, 2011, pág. 134). La interrupción de la escritura se opone a la creación, recreación y repetición, pues, más bien, se remonta a una ‘descreación’ en donde aún nada ha ocurrido, o lo que ha podido no ocurrir ahora está a expensas de todas las posibilidades.

6. Inoperancia y potencia destituyente

A nuestro autor le parece importante mostrar la estructura originaria del *arcanum imperii*, pero hacerla ‘inoperante’ le parece aún más fundamental, para ello, se sirve de su idea de inoperancia y potencia destituyente.

El proyecto *Homo sacer* tuvo como primer objetivo: desarrollar una arqueología del poder político, según la cual, la estructura originaria del poder es la excepción y su más alta consecuencia: la producción de la nuda vida. Gracias a la persistencia de nuestro autor, muestra que la estructura de la excepción constituye en realidad la estructura del *arché*, y en consecuencia la estructura de la ontología. “La estrategia es siempre la misma: algo es dividido, excluido y empujado hacia el fondo y, precisamente por medio de esta exclusión, es incluido como *arché* y fundamento” (Agamben, 2017, págs. 470-471). La misma estrategia aplica para la vida y la política.

Para el pensador italiano es fundamental destituir las oposiciones que presupone la excepción, para él, ningún extremo de la oposición –*zoé-bíos*, *auctoritas-potestas*, vida-derecho– debe constituir fundamento alguno. La tarea del pensamiento consiste en interrogar y cuestionar el estatuto ontológico de los elementos que se contraponen en la diferencia ontológica.

no se trata de pensar, como mayormente se ha hecho hasta ahora, nuevas y más eficaces articulaciones de los dos elementos, enfrentando las dos mitades de la máquina, una contra la otra. Tampoco se trata de remontarse a través del

método arqueológico a un inicio más originario: la arqueología filosófica no alcanza otro inicio sino aquel que puede, eventualmente, resultar de la desactivación de la máquina [...]. (Agamben, 2017, pág. 474)

De modo que, el problema ontológico-político, no es desarrollar una nueva operatividad, ni una nueva confrontación de elementos, ni definir la obra, ni poner en acto un plan político, sino de 'inoperosidad'. Ontología modal, forma-de-vida y el concepto agambeniano de potencia coinciden, sin duda, con este planteamiento fundamental. Es posible llamar provisoriamente 'potencia destituyente' e 'inoperosidad' a la pretensión de provocar un nuevo 'uso' de la ontología, de la vida y de la política más allá de la diferencia ontológica aristotélica.

La potencia destituyente que Agamben desarrolla, aparece bajo la figura de la inoperancia, cuyo significado es el de la 'posibilidad de', que no se agota en el tránsito de la potencia al acto, ni en la posibilidad de aferrar a cosa alguna a representación. El comentario de Badiou respecto a Agamben, en *Lógicas de los mundos*, coincide en que, el filósofo italiano interpreta al ser "como debilidad, como pobreza [...], como potencia. [En] un devenir sin sustancia" (2008, pág. 611). Y no se equivoca, pues en la teoría de la inoperancia Agamben piensa al ser en su *ser-así*, lo cual no supone sustancia "[ni determinación ni cualificación]. El ser no es un presupuesto que esté antes o después de su cualidad. El ser, que es así, irreparablemente, es su *así* y sólo su modo de ser (Agamben, 2006a, pág. 79). La inoperosidad no es obra que sobreviene y sustituye a un viejo modo de ser, sino que deviene integral y constitutivamente en modo de ser, modo de vida, forma-de-vida, posibilidad de.

La teoría de la inoperancia insiste en liberar toda potencialidad, para que una vez liberada esté disponible para su *uso*. No debe entenderse inoperancia como anulación ni destrucción sino como deposición sin abdicación, lo cual significa que ninguna propiedad destituida necesita fundar identidad, pues en su destitución su ser está dado sólo en su *ser así* y no en su negación, ni destrucción, ni destino sino simplemente a su 'potencia de'. Esta inoperosidad se aparta de toda praxis

(*enérgeia*) y de toda obra (*érgon*) respecto a distintos operadores: políticos, históricos, lingüísticos, experienciales, corpóreos.

Concebir una potencia destituyente implica enfrentar al lenguaje. El lenguaje debe dejar de interpretarse como la fortaleza en la que el pensamiento se atrinchera, y más bien, debe concebirse como aquello que es difícil de conocer y aprehender, no sin reconocer que, su estatuto ontológico es debilísimo. “La fuerza casi invencible del lenguaje está en su debilidad, en su permanecer impensado y no-dicho en lo que dice y en eso de lo cual se dice” (Agamben, 2017, pág. 484). Si el lenguaje se constituye como la fortaleza más grande del pensamiento, el ser y sus modos entran en una crisis sin precedentes, como la que hoy atraviesa la ontología, la vida y la política. Se abrirá una nueva dimensión para estas tres categorías, dice nuestro autor, cuando el hombre comprenda que está plenamente entregado a esa potencia debilísima que lo condena a errar irremediabilmente a lo largo de la historia. De modo que, si el hombre comprende su finitud y su error: “sólo entonces –pero este ‘entonces’ no es futuro, sino siempre en curso– será posible pensar [al ser, a la vida y a la política] fuera de toda relación” (Agamben, 2017, pág. 484).

La tarea de la filosofía que viene es, por tanto, ir más allá de la diferencia ontológica que divide, excluye y empuja al fondo uno de los dos elementos de la oposición. Esta tarea se justifica no sólo por las aporías suscritas a la ontología, sino por los efectos que esta provoca sobre la vida, lo humano y lo político. La teoría de la inoperancia “procurar pensar lo humano y lo político como eso que resulta de la desconexión de estos elementos e investigar no el misterio metafísico, de la conjunción, sino el práctico y político de su disyunción” (Agamben, 2017, pág. 485).

La teoría de inoperosidad sirve para fundamenta la antropogénesis, cuya función es librar al hombre de emplazamientos, asignaciones y maquinaciones que determinan su obrar en el mundo. La antropogénesis le recuerda al hombre que, tras el ser, la vida y la política hay una inoperosidad que ha permanecido aprisionada; una vez que el hombre trae a su memoria esta idea todo lo que había permanecido aprisionado recupera su potencialidad y, en consecuencia, su posibilidad de uso. La infancia se reencuentra una y otra vez con el acontecer de la

antropogénesis. El niño tiene la capacidad de ‘usar’ lo que en el mundo de los adultos esta destinado a un fin, a una vocación, a un destino. Así mismo, el niño ve en el hombre forma-de-vida.

a. *Figuras de inoperancia*

Agamben ofrece en distintas ocasiones varias figuras que intentan sobreponerse al destino histórico que les ha sido asignado a la ontología, a la vida y a la política.

i. *Gesto*

La sociedad contemporánea ha perdido decididamente la gestualidad o, en todo caso, ha extraviado su importancia. Aunque a finales de siglo XVIII la medicina había descubierto los trastornos del gesto –tics, movimientos espasmódicos, ataxias–, como el síndrome de Taurette, no hubo durante todo el siglo XIX ningún caso registrado de ello, sino hasta los primeros años del siglo XX. Agamben cree que no se registró ningún trastorno durante ese intervalo porque la pérdida de control sobre la gestualidad se convirtió en la norma de la sociedad contemporánea.

El gesto le sirve al hombre para construir su destino y para descifrar el sentido de su vida y su existencia. El gesto es también, forma-de-vida, es decir, el *ser así* de este u otro individuo. Por eso, quien es arrancado de todo gesto pierde horizonte, historicidad y destino, tal como las víctimas de los campos de concentración.

Nietzsche, dice el pensador italiano, ya se oponía a la pérdida de la gestualidad con el concepto del eterno retorno. Llama eterno retorno al “gesto en el que potencia y acto, naturaleza y artificio, contingencia y necesidad se hacen indiscernibles” (Agamben, 2010b, pág. 50).

Actualmente, el arte se preocupa por devolverle la gestualidad a la humanidad, como la exposición de Aby Warburg, el *Atlas de Menmosyne*, cuyo objetivo era transformar la imagen en un elemento decididamente histórico y dinámico. Así mismo, el arte cinematográfico, cuyo objetivo es: a) registrar la pérdida del gesto y b) reencontrarse nuevamente con él. La imagen cinematográfica –que Deleuze llama *images-mouvement*– se construye desde una polaridad

antagónica que va del recuerdo voluntario –cuya imagen puede ser la de una selfie o la de cualquier postal de una bella ciudad– al surgimiento de una nueva imagen que se ocasiona en el recuerdo involuntario; la memoria voluntaria oculta los gestos y el recuerdo involuntario trata de devolver y remontarse a ellos una y otra vez. Se tiene que el cine es aquel que devuelve a las imágenes a la patria del gesto. *“Al tener por centro el gesto y no la imagen, el cine pertenece esencialmente al orden de la ética y de la política (y no simplemente al de la estética)”* (Agamben, 2010b, pág. 53).

Si el gesto se piensa en torno a la acción habrá que distinguirlo del actuar y del hacer, pues no es lo que se produce, ni lo que se pone en acto, sino aquello que se soporta y se asume. La acción del gesto no es la que va de los medios a los fines. El fin mismo del gesto es propiamente su movimiento.

El gesto es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal. [En] el gesto lo que se comunica a los hombres es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin. (Agamben, 2010b, págs. 54-55)

El gesto comunica la comunicabilidad al exhibir el ser-en-el-lenguaje y al asumir la posibilidad de la enunciación. Tener gesto significa, por consecuencia, abrirse a la relación entre el lenguaje y el mundo.

El gesto es una figura de inoperancia porque prefiere la pura medialidad sobre los fines, pues ella conserva la disponibilidad de significar. La política debe constituirse como gesto, sobre todo, si se quiere dar lugar a un nuevo orden social que tienda a remontarse indefinidamente al gesto una y otra vez. El gesto es un buen antídoto contra los totalitarismos, pues elimina de tajo el presupuesto según el cual todos y cada uno de los medios de los que se sirve el Estado, para la gestión y la administración a la población, son el fin mismo de la política. Aquí, el fin mismo de la política es pues la medialidad. En la política, el gesto no busca una nueva operatividad, sino la inoperancia de todas y cada uno de las operaciones que ocurren al interior del Estado.

ii. Rostro

En *Medios sin fin*, Agamben admite que todos los seres vivos permanecen en *lo abierto*. De todos los vivientes el hombre es el único que busca apresar esa apertura a través del lenguaje. El hombre con el lenguaje transforma la naturaleza en rostro.

El rostro oculta y devela, unas veces es comunicable y otras incomunicable. “Llamamos tragicomedia de la apariencia al hecho de que el rostro sólo descubre en la medida en que se oculta y oculta en la medida misma en que descubre” (Agamben, 2010b, pág. 81). El *rostro* no tiene un contenido real, no es ni dice una única verdad, sólo es apertura y comunicabilidad. El rostro le muestra al hombre su condición más vacía e insustancial, tal como la verdad es en sí misma.

Lo opuesto al rostro es la cara, esta ya no está expuesta ni busca aprehender su ser, es ella plenamente, es lo que se aparece en el recuerdo de los hombres bajo el título de identidad.

A medida que la política comprende el vacío y la insustancialidad del hombre, pretender controlar la apariencia, por eso, busca una misma cara para todos los individuos. El totalitarismo trata de la total autoapropiación. Los políticos y mediocratas, dice Agamben, intentan asegurar a toda costa el vacío que está presupuesto al hombre, impidiendo que tal insustancialidad permanezca inaprensible; la política, tal como hoy la conocemos, no supone algo como una comunicabilidad, por eso la tesis de Marx, respecto a la alienación del capitalismo de los medios de producción debe ser corregida, hoy la política intenta alienar al lenguaje y la capacidad comunicativa del hombre.

Si la verdad es “algo de lo que no es posible apropiarse nunca y no tiene, respecto a la apariencia y a lo impropio, otro objeto: es sólo la aprehensión, la exposición de estos” (Agamben, 2010b, pág. 84); por consecuencia, la verdad del rostro es aprehender la singularidad de todas y de cada una de las caras, sin oponerle semejanza sino alteridad, otredad, multitud y comunidad. El rostro es un punto de indiferenciación entre lo propio y lo impropio, enseña que ninguna de todas las propiedades identifica y pertenece esencialmente al hombre. “Sed sólo nuestro rostro. Id al umbral. No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades o

propiedades, no permanezcáis por debajo de ellas, sino id con ellas, más allá de ellas". (Agamben, 2010b, pág. 86).

Si lo abierto es el lugar mismo de la política, y la Historia aquello que parece ser su verdad, se comprende que tanto la política como la Historia no se agotan en las propiedades con las que comúnmente se le identifican. Es necesario volver inoperantes ciertos conceptos que se vinculan necesariamente con la política. Una política venidera sólo podría ser aquella que se conciba vacía e insustancial, cuyo destino debe reescribirse de continuo, a eso llama Agamben: la comunidad que viene.

iii. Lo irreparable

La política contemporánea, que hoy se nombra a sí misma geopolítica, aparece como el remedio y la cura de todos los avatares de la vida; la formula de Schmitt continúa siendo vigente para Agamben: los conceptos políticos son conceptos políticos secularizados. Hoy, la política, que no más que una biopolítica, se identifica con una tarea teológica que intenta redimir al mundo del pecado, a costa de un desastre biológico sin precedentes.

Lo que se opone a la biopolítica es la política que viene, que considera que las cosas son 'irreparables' de su 'ser-así', cuya forma está consignada a ello irremediabilmente, así como toda vida está asignada a su forma-de-vida.

Lo irreparable es que las cosas sean como son, en este o aquel modo, asignadas sin remedio a su manera de ser. Irreparables son los estados de cosas, tal como ellos son: tristes o ligeros, atroces o felices. Como el mundo es, como tú eres, esto es lo irreparable. (Agamben, 2006a, pág. 75)

Su su ser-así de la política no es lo necesario ni lo contingente sino lo necesariamente contingente y contingentemente necesario, estos dos movimientos ocurren en el acuerdo y en la discrepancia; la tensión amigo-enemigo es su asignación irreparable de la política.

Para devolverle a la política su asignación irreparable es necesario hacer una corrección ontológica fundamental:

Lo irreparable no es ni una esencia ni una existencia, ni una sustancia, ni una cualidad, ni un posible ni un necesario. Lo irreparable no es propiamente una modalidad del ser, sino el ser que ya siempre se da en la modalidad, es *sus* modalidades. No es *así*, sino que es ese su *así*. (Agamben, 2006a, pág. 77)

iv. Historia

La política que viene debe romper necesariamente con la versión tradicional de la 'historia'. Hoy más que nunca, el fin de la historia que propone Kojève, es cada vez más una tarea fundamental. Tras el fin de la historia deviene por consecuencia, el fin del Estado. El final del Estado y el final de la historia le devuelven al hombre su ser histórico –su impropiedad–. La apropiación de la historicidad le quita a la vida y a la política toda forma estatal y toda forma jurídica para permitirle al pensamiento desarrollar toda su potencialidad, sobre la cual, la vida y la política aparecen como algo que está por pensar.

El fin de la historia depende del fin del concepto tradicional del tiempo, el pensamiento político moderno ha elaborado una equivocada noción del tiempo:

Ha llegado el momento de dejar de identificar la historia con una concepción vulgar del tiempo como proceso continuo, lineal e infinito, y por ende tomar conciencia de que las categorías históricas y las categorías temporales no son necesariamente lo mismo. [...] Las nociones de proceso, desarrollo, progreso, con las cuales el historicismo pretende reintroducir la cristiana "historia de la salvación" como una apariencia de sentido dentro de la historia que el mismo historicismo redujo a mera cronología, deben ser críticamente demolidas. Al tiempo vacío, continuo, cuantificado e infinito del historicismo vulgar, debe oponérsele el tiempo pleno, separado, indivisible y perfecto de la experiencia humana concreta; al tiempo cronológico de la pseudohistoria, el tiempo cairológico de la historia auténtica. (Agamben, 2010a, pág. 202)

"[N]o es simplemente 'cambiar el mundo', sino también y sobre todo 'cambiar el tiempo'" (Agamben, 2010a, pág. 129).

La concepción del tiempo que acompaña a nuestra cultura enseña que el mundo se encuentra reducido y anulado por su incapacidad de transmitir experiencia, lo compartible hoy en día es el bullicio de las grandes ciudades, la violencia

generalizada, la corrupción política, la persecución policial, la desaparición forzada, la caída de la bolsa, la crisis económica, la guerra nuclear, la xenofobia, la segregación, que desde la aparición de la ciencia moderna sigue reproduciendo la misma “representación del tiempo [...] homogéneo, rectilíneo, y vacío [que hoy no se deja de observar en el] trabajo industrial (Agamben, 2010a, pág. 137). Estos límites de la experiencia, más allá de evitar la experiencia misma, priva a los hombres de compartir algo como una vida, una historia y un tiempo.

Respecto a la política, no debe dejar de sorprender que no hay experiencia de ella ni política que experimente ser otra. Así que el paradigma que traduce la noción del tiempo y de la historia se reduce al tiempo de la puntualidad en el que se “representa el tiempo vivido mediante un concepto metafísico-geométrico [...] y luego se procede como si ese concepto fuera en sí mismo el tiempo real de la experiencia” (Agamben, 2010a, pág. 144).

Si destituimos el concepto del tiempo nos aparecerá frente a nuestros ojos la necesidad de pensar el tiempo lejos del dominio, el control y el sometimiento; oponiendo la noción de *cairós* como tiempo originario, experienciable, epocal, potencial, de modo que “es el *cairós* en [en donde el hombre] aprovecha la oportunidad favorable y decide el momento de su libertad” (Agamben, 2010a, pág. 151).

La novedad de [Ser y tiempo] es que la fundación de la historicidad se efectúa a la par de un análisis de la temporalidad que elucida una experiencia diferente y más auténtica del tiempo. En el centro de esa experiencia ya no está el *instante puntual* e inasible en fuga a lo largo del tiempo lineal, sino el *momento* de la decisión auténtica en que el Ser-ahí obtiene la experiencia de su propia finitud que en toda ocasión se extiende de nacimiento a la muerte (“El Ser-ahí no tiene un fin, alcanzado el cual simplemente cesa, sino que *existe finitamente*”) y, proyectándose frente a sí en la cura, asume libremente como destino su historicidad originaria. El hombre no cae pues en el tiempo, sino que “existe como temporalización originaria”. Sólo porque es, en su ser, anticipante y a-caeciente puede asumir su propio ser arrojado y ser, en el momento, “para su tiempo. (Agamben, 2010a, pág. 149)

CODA

A Agamben le parece problemática la ontología tradicional porque ha llevado a detrimento la potencialidad del ser, la vida y la política. Para oponerse a este problema realiza una arqueología de la ontología: del dispositivo ontológico aristotélico y de la teoría de la hipóstasis. De lo primero, encuentra que la expresión *tò òn légetai* –el ser se dice– fija el sentido del ser a partir de la determinación subjetiva –*hypokeímenon*–; el detrimento del ser proviene de la reducción de este a ente. De la teoría de la hipóstasis, observa que, la determinación del ser, así como de la singularidad, deja de ser lo presupuesto por el sujeto y comienza a ser aquello que debe ser alcanzado y efectuado. Ambas propuestas forman un saber que se opone a lo real del ser e imponen una concepción abstracta e idealista del mismo, y por consecuencia, de la vida y la política.

Para oponerse a la ontología que critica, y a todo lo que resulta de ella, Agamben se sirve de la ontología modal –de Leibniz y Spinoza–, a fin de dar respuesta a ¿cómo concebir la unidad del ser, si de por sí hay múltiples unidades? A través del modo o diferencia modal, la existencia singular se expresa sin reducirse a unidad: la existencia, cabe destacar, no es un modo de la esencia sino su exigencia; se entiende por exigencia no una implicación lógica o un imperativo moral, sino un atributo de la posibilidad. Lo posible exige devenir real y la potencia exige la existencia. La exigencia de la potencia evita preguntas del tipo, ¿qué es el ser?, y las sustituye por las de ¿cómo el ser es?

A partir de todo lo dicho, Agamben propone una definición muy particular de ontología o filosofía primera, dice: es un proceso en donde el conocer, el hacer y el decir de los seres humanos se abre paso; es la articulación histórica entre el lenguaje y el mundo, que vuelve a la memoria del hombre para recordarle que la ontología es una acción de conservación y procuración del acto de devenir humano e inhumano, o bien el acto de procuración de sentido.

Ya que el problema de la ontología se vierte sobre la vida, a Agamben le parece esencial plantear algo como una vida indivisible: forma-de-vida. Esta es una vida que no puede ser separada de su forma, en donde el que el modo de vivir es

el vivir mismo, y donde el vivir mismo es modo de vida. Con este concepto, la vida de cada ser conserva todas las posibilidades reales de vivir, no está sujeta a designio biológico ni a imperativo moral.

Lo propuesto por Agamben entorno a la ontología, la política y la vida se comprende con mayor nitidez si se conoce la noción de potencia. Potencia, dice nuestro autor, no es una certeza ni una capacidad específica, sino disponibilidad de privación, posibilidad de no ejercicio, poder no hacer; esto no supone, dice él, un abismo incoloro sino un atisbo luminoso de lo posible. La noción de potencia desplaza toda pretensión de verdad, falsedad, hipótesis y verificación, y se remonta a lo que aún no ha ocurrido, o bien, lo que podrá ocurrir en el futuro.

La teoría de la inoperancia o potencia destituyente sintetiza con claridad la propuesta ontológica agambeniana. No se trata, dice el filósofo italiano, de corregir o dar lugar a un conjunto nuevo de conceptos o una eficiente operatividad que reivindique el camino de la política o de la vida, sino de inoperosidad. La inoperosidad permite dar lugar a un nuevo uso de la ontología, la vida y la política. Con esta teoría, nada agota su sentido en el paso de la potencia al acto, sino que le enseña al hombre que está entregado a una potencia debilísima que a lo largo del tiempo lo hará errar irremediablemente. A medida que el hombre comprenda esto, dice Agamben, la ontología, la política y la vida dejarán de estar en relación con la violencia, la segregación, la producción de una nuda vida y de un *homo sacer*. El pensamiento agambeniano expresa la teoría de la inoperancia a través de ciertas figuras, por decir: gesto rostro e historia.

Basta este recorrido para presentar una postura respecto a la relación de Agamben con la ontología política –y por consecuencia, con el pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX–; además, definir las características de la ontología política agambeniana y la función que esta desempeña frente a las vicisitudes de la vida individual y colectiva.

Consideraciones finales

El objetivo fundamental de esta investigación fue describir y analizar la ontología política en la filosofía de Giorgio Agamben. Dicho objetivo se completó a medida que los contenidos desarrollados hasta aquí permitieron concluir la relación entre la propuesta filosófica agambeniana y los conceptos, métodos y reflexiones de la denominada ontología política.

Gracias al primer capítulo, fue posible concluir que el concepto ontología política apareció alrededor la segunda mitad del siglo XX para vincular tres ámbitos de importante reflexión filosófica: la ontología, la vida y la política. Se trata de un conjunto de métodos y conceptos que intentan pensar la política más allá de cualquier forma de determinación analítica, marco normativo o marco descriptivo. Asimismo, es un concepto que busca reflexionar la vida colectiva desde su raíz conflictual y antagónica, para recordar que las instituciones sociales y políticas son falibles, carentes de fundamentos inamovibles, históricas y aporéticas. Este concepto es responsable de que la filosofía y otras disciplinas se dediquen a entablar una batalla por la conquista y la transformación del sentido de las instituciones que gobiernan la vida de los hombres, hacia una política irreductible y heterogénea, libre de violencia, genocidio y excepción. La ontología política es, por tanto, un conjunto de lenguajes, estrategias e individuos que pretenden abrir paso a acciones y significados no preexistentes.

La ontología política agambeniana, por su parte, es una propuesta conceptual y metodológica interesada en conocer y cuestionar el significado y el funcionamiento de la ontología, la vida y la política.

El interés de Agamben por la ontología, lo lleva a realizar una arqueología de la ontología al sospechar que tras la propuesta de Aristóteles está la estructura de la 'excepción', de donde un elemento de un conjunto es arrastrado al fondo y puesto como fundamento negativo; con esta crítica Agamben enseña que las categorías aristotélicas no han sido inocuas sino operadores biopolíticos que han

desencadenado grandes muestras de violencia; para el filósofo hay una relación estrechísima entre la ontología aristotélica y la 'lógica de la soberanía', porque en ambas el soberano dispone de la decisión de conservar o privar de la vida, o transformar a cierto hombre en un ser sacrificable –*homo sacer*– al que le puede infringir cualquier forma de violencia. Para oponerse a la ontología aristotélica, Agamben propone releer la ontología modal, porque le parece que a través de esta es posible responder y mostrar el carácter artificial de la pregunta: ¿cómo concebir la unidad del ser, si de por sí hay múltiples unidades? La ontología modal, dice el filósofo, puede permitir pensar al ser no como una fijeza, no como un esquema sino como un flujo que se modula y se ritma en el modo y en la forma de la existencia, donde la existencia no es un modo de la esencia sino una exigencia, donde exigencia no es imperativo moral sino un atributo de la posibilidad.

El mismo interés que orilla al italiano a reflexionar sobre ontología, lo lleva a realizar una interesante reflexión del concepto vida; el objeto de dicho análisis trató de destituir las categorías que aíslan a la vida de sus innumerables formas y plantear una idea de vida que pueda no ser escindida. La arqueología del concepto vida le permite ver a Agamben que a lo largo de la tradición, este concepto nunca fue un término médico-científico, sino una categoría filosófico-política para diferenciar el 'vivir' del 'vivir bien', o bien, para diferenciar la *zoé* y de la *bíos*; para él, la tradición irónicamente ha logrado dividir lo que es físicamente imposible, es decir, eliminar la animalidad del alma intelectiva; a partir de esta separación, según Agamben, todas las esferas de la vida se convirtieron en un elemento determinante para autorizar o denegar el ingreso a la ciudad, a la justicia. Para oponerse a esta separación el italiano desarrolla el concepto *forma-de-vida* (mismo que se detalla más adelante).

A pesar de que Agamben realiza una arqueología de la ontología para conocer su significado y funcionamiento, esto no lo lleva a desestimar su función y posición fundamental, pues considera que la ontología conserva las posibilidades de trasgredir y desactivar toda operatividad. La arqueología de la ontología demuestra que la política es un problema ontológico cuya solución está en la ontología misma.

Por otra parte, la ontología política en la filosofía de Agamben utiliza el método arqueológico como el modo más efectivo para acceder y brindarle posibilidades al presente. Para el filósofo este método tiene dos funciones fundamentales; la primera, analizar los accidentes, los fenómenos y las meticulosidades para identificar su procedencia y emergencia (Agamben hace uso de esta función cuando investiga 'lógica de la soberanía', 'estado de excepción' y *homo sacer*): la arqueología hace inteligible la totalidad de un contexto histórico, mediante el análisis de comportamientos, dispositivos y técnicas, es decir, descubre los paradigmas que modelan tácitamente el comportamiento de los hombres. Además, la arqueología es método que considera que ninguna investigación histórica debe ser universalizada (o bajo el imperio de la ley o la cientificidad), pues todo acontecimiento ha ocurrido por la singularidad del contexto epistémico e histórico en el que tuvo lugar; la segunda función, consiste en mostrar el presente como lo no vivido o lo no experimentado, dejando abiertas las posibilidades de la historia hacia lo que había podido o debido darse y lo que quizás podrá darse algún día, que por ahora sólo ocurre en estado de objetos parciales o ruinas (el filósofo hace uso de esta función cuando conceptualiza 'lo irreparable', la idea de 'uso', 'lo contemporáneo', etc.).

Gracias a la arqueología, Agamben realiza un par de reconstrucciones arqueológicas a fin de conocer los conceptos políticos que definen la cultura política contemporánea: el paradigma teológico-político y el paradigma teológico-

económico. Ambas sugieren que la actual tradición política está constituida por conceptos políticos secularizados; así que, tras la filosofía política y la teoría moderna del Estado aguarda la teología cristiana. El paradigma teológico-político describe 1) la paradoja de la soberanía: el soberano es aquel que conserva la facultad de declarar estado de excepción, para lo cual, no necesita de derecho para crear derecho, ya que está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley; 2) la estructura de la *sacratio*, constituye un *Homo sacer* al cual es lícito darle muerte sin que ello implique homicidio; esta ambigüedad demuestra que en la teoría moderna del Estado la vida es al mismo tiempo sacrificable e insacrificable: abandonada a la esfera límite entre derecho de vida y muerte. El paradigma teológico-económico, por su parte, describe el desplazamiento del término '*oikonomía* del misterio' al '*misterio de la oikonomía*'. Lo primero guarda relación con la teología paulina, en donde *oikonomía* significa misión, actividad o encargo. De ella, devienen infinitas sustancias singulares que multiplican las figuras divinas, a fin de revelar el misterio y la voluntad de Dios. El '*misterio de la oikonomía*', por su contrario, tecnifica la revelación, ya que vierte la voluntad de Dios sobre un conjunto de leyes, preceptos y actividades ordenadas. Con la alteración de la '*oikonomía* del misterio', el encargo de Dios se revela como obediencia y disciplina.

La arqueología filosófica agambeniana demuestra su relación cercanísima con la ontología política, pues ambas propuestas a) pretenden dar paso a nuevos presupuestos políticos; b) investigar la historia o los acontecimientos más allá de la universalidad, el imperio de la ley y la cientificidad; c) y pretender concebir la una política que erradique de la vida la violencia y la excepción.

Gracias a la arqueología que Agamben le hace a la ontológica y al concepto vida, el filósofo piensa la vida más allá de su apropiación política, pues para él, el concepto vida no es más que un concepto político secularizado. Su ontología política da lugar a una vida indivisible: forma-de-vida. Esta forma-de-vida supone

potencialidad y posibilidad. Toda forma-de-vida conserva todas las posibilidades reales del vivir. Gracias a este concepto, el hombre se caracteriza por un devenir que permanece en curso y de continuo, no es pues una identidad plena que alcanza una consistencia ontológica irrevocable, su condición es de finitud e insustancialidad. Con el concepto forma-de-vida se desliga a la existencia de ciertos imperativos que se le imponen con antelación;.

La ontología política agambeniana es aquella que piensa a la política más allá de lo estatal y lo jurídico, dejando libre tránsito a una vida humana y a una política que está viniendo de continuo, cuya definición no deja de ser una tarea por pensar.

Con todo, Agamben lleva a la ontología, a la vida y a la política más allá de toda operatividad y más allá de toda obra, es decir, las piensa como inoperosidad. Inoperosidad o potencia destituyente implica la 'posibilidad de', que va más allá del tránsito de la potencia al acto. La teoría de la inoperosidad libera las cosas de su significación más ordinaria, las hace inoperosas permanentemente, su finalidad es poner a disposición las cosas para su uso. Uso no supone el desarrollo de cierta vocación y cierta finalidad que le ha sido puesta a las cosas, el uso de las cosas es el permitirles a cada momento su ser-así. La teoría de la inoperancia insiste en liberar toda potencialidad, para que una vez liberada esté disponible para su *uso*. No debe entenderse inoperancia como anulación ni destrucción sino como deposición sin abdicación, lo cual significa que ninguna propiedad destituida necesita fundar identidad, pues en su destitución su ser está dado sólo en su *ser así* y no en su negación, ni destrucción, ni destino sino simplemente a su 'potencia de'. Esta inoperosidad se aparta de toda praxis (*enérgeia*) y de toda obra (*érgon*) respecto a distintos operadores: políticos, históricos, lingüísticos, experienciales, corpóreos.

La elocuencia de su ontología política está en la necesidad de plantear un vínculo fundamental entre ontología y política, así como entre ontología y vida, y entre política y vida. Agamben no se cansa de advertir, que los dispositivos políticos y los dispositivos ontológicos son solidarios para pensar la política. Así mismo el concepto 'vida', se convierte en un dispositivo fundamental para la política que viene.

Su ontología política, que es a cada momento, potencia destituyente, no pretende defender una nueva operatividad, ni poner a disposición nuevas estrategias políticas, sino conservar en la memoria del hombre la posibilidad de constituir, a cada instante, un nuevo sentido, o bien, de no constituir ningún sentido. Su ontología política enseña que en ocasiones hace falta sustraerse, permanecer en el silencio, en la obscuridad para poder ver lo que no podía verse en la luminosidad.

La función de la ontología agambeniana frente a las vicisitudes de la vida individual y colectiva, no se expresa en acciones concretas, lo cual, no desestima la potencia heurística y el gran valor especulativo que alberga su propuesta. Sin embargo, para Agamben resulta elemental estar informados de los métodos, problemas y conceptos que intentan confrontar las vicisitudes de la vida en común y la vida individual, ya que conocer todo ello, se vuelve una excelente forma de revolucionar lo que ha determinado enfáticamente la ontología, la política y la vida.

De lo dicho anteriormente es posible concluir que la ontología política de Agamben es solidaria con la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX. Es antiesencialista, poshistórica y posfundacional. A ello se suma la pretensión de ambas posturas para dar paso a nuevos presupuestos políticos; constituir una clara oposición a la idea de universalidad, imperio de la ley y cientificidad; y un afán de erradicar de la vida: la violencia y la exclusión.

Anexo

1. Notas sobre la obra

Giorgio Agamben es un pensador italiano nacido en Roma en 1942. Su obra es prolífica, aborda temas de estética, ontología, lingüística, política, cultura, historia; el gran interés que actualmente ha despertado se debe a su reconocida crítica a la cultura política: biopolítica.

Ha visitado e impartido clases en distintas universidades del mundo: en Italia, la Universidad de Marcerata, la Universidad de Verona, la Universidad de Roma y el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia; en Francia, el Colegio Internacional de Filosofía de París; así mismo, ha llevado a cabo conferencias en Argentina, EUA...

Una influencia determinante de su pensamiento fue la cátedra que recibió en 1966 y en 1968 en Le Thorn, bajo la voz de Heidegger, al mismo tiempo, como un antídoto contra Heidegger leía a Walter Benjamin. De forma muy tardía, no por ello menos sustancia, se encontró con Carl Schmitt, no podía no enfrentar la tesis schmittiana amigo-enemigo que determina la relación entre el derecho y la política. Además de ellos, su pensamiento es deudor de la obra de Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Arendt, Wittgenstein, Weil, Bataille, Foucault, Derrida, Uexküll, Kafka; y a la cual se suma la impronta de varios intelectuales de su época, entre los cuales vale destacar a Blanchot, Nancy -con el cual tiene o tuvo una reconocida amistad-, Rancière, Warburg, Honneth, Pessoa, Esposito, Laclau, Negri, Butler, Badiou, entre otros.

En la publicación de sus primeras obras –*El hombre sin contenido* (1970), *Estancias. La palabra y el fantasma de la cultura occidental* (1977), *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (1978), *La lengua y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad* (1982)– lleva a cabo una eminente crítica a la cultura occidental, en donde más allá de problematizar el estatuto de la obra de arte, la literatura, la filología, la historia y el lenguaje se preocupa de que “el hombre acceda a su estar original en la historia y en el tiempo” (2005, pág. 164).

Lo que desarrollará posteriormente mantiene una clara preocupación ontológica-política. En *La comunidad que viene* (1990) y en *Bartleby, la fórmula de la creación* (1993). Agamben reconoce el olvido y la necesidad de la ontología; a escasas páginas del final de *La comunidad* advierte que lo que ha escrito hasta ese momento puede ser leído como un comentario al §9 de *Ser y tiempo* y a la proposición 6.44 del *Tractatus logico-philosophicus*, con el objeto de volver al viejo problema de la metafísica, es decir, a la relación entre la esencia y la existencia.

Es bien sabido que Agamben ha ganado mayor reconocimiento desde la publicación de *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995); esta obra da inicio al proyecto que lleva el mismo nombre, encargado de continuar y actualizar las investigaciones foucaulteanas sobre la biopolítica; en él, problematiza la lógica de la soberanía, estado de excepción, vida desnuda, hombre sacrificable, abandono, musulmán, el campo de concentración. A lo largo de su desarrollo advierte que la política y todo lo que en sí la constituye está destinada a llevar a efecto la violencia, la producción del sufrimiento y la muerte. De aquí en adelante Agamben se dedicará a ampliar este proyecto con la publicación de: *Lo que resta de Auschwitz. El archivo y el testimonio. Homo sacer III* (1998); *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (2003); *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer II, 3* (2008); *El reino y la gloria. Para una genealogía de la economía y del gobierno. Homo Sacer II, 4* (2009); *Altísima pobreza. Regla y forma de vida del monasterio. Homo sacer IV, 1* (2011); *Opus Dei. Arqueología del oficio. Homo sacer II, 5* (2012); *El uso de los cuerpos. Homo Sacer IV, 2* (2014); *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer II, 2* (2015). A lo largo de esta etapa hace uso del método arqueológico, como herramienta para interrogar y acceder al presente. El proyecto *Homo sacer*, por donde quiera que se le vea, ha sido el intento más próximo para interrogar los conceptos políticos de occidente, con la intención de producir una nueva experiencia política.

Como parte del cuarto volumen del proyecto *Homo sacer* escribe sobre liturgia cristiana y formas-de vida de las comunidades monásticas de los siglos XI y XII. En este volumen busca desactivar la operatividad del dispositivo biopolítico. A lo largo de estos textos, desarrolla una ontología que recuerda que, del ser no

tenemos otra experiencia –y otro modo de acceso– sino la que se da en la existencia; dando paso a una ontología que cuida de no separar la vida de su forma, considerando la vida en toda su multiplicidad y heterogeneidad.

Bibliografía

Abbott, M. (2014). *The Figure of this World. Agamben and the Question of Political Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Agamben, G. (2005). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Altera.

Agamben, G. (2006a). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.

Agamben, G. (2006b). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos.

Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Agamben, G. (2009). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo sacer III)*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2010a). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2010b). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2010c). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, G. (2011a). Bartleby o de la contingencia. En H. Melville, G. Deleuze, G. Agamben, & J. Pardo, *Preferi* (págs. 93-136). Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2011b). *Desnudez*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, G. (2013). *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2013). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo .
- Agamben, G. (2016). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos: homo sacer IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento, 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Biset, E. (2013). Ontología política. Esbozo de una pregunta. *Nombre*, 121-136.
- Buongiorno, F., Tucci, A., & Vizcaíno, H. R. (2016). ¿Qué es la Italian Theory?: Mesa redonda con Roberto Esposito, Dario Gentili y Giacomo Marramao. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 81-94.

- Constante, A. (2004). *Martin Heidegger, en el camino del pensar*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- De Francia, M. (2017). *Lais*. Barcelona: Acantilado.
- Esposito, R. (1996). *Confinés de lo político. Nueve pensamiento sobre política*. Madrid: Trotta.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2015). *Dos. La maquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2016). German Philosophy, French Theory, Italian Thought. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 4-13.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Galindo, A. (2010). La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben. *Revista de Estudios Sociales*, 66-77.
- Galindo, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*. Madrid: Sequitur.
- Greisch, J. (2010). *La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Hardt, M. (2005). *Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Paidós.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.

- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000a). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000b). *Nietzsche. Segundo tomo*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Aportaciones a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional .
- Heidegger, M. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Herder.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Herrán, E. (2004). Heidegger y la crítica contemporánea de la modernidad jurídica . *Isonomía*, 211-236.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización* . Valencia: Pre-textos.
- Maffesoli, M. (2005). *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*. México: Herder.
- Manuel Hernández, S. (2016). Ciencia y técnica en Heidegger. *Bajo Palabra*, 87-96.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Marinas, J.-M. (2012). *Pensar lo político. Ensayos sobre comunidad y conflicto*. Madrid: Biblioteca nueva.

- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Nancy, J.-L. (2014). Cuando el sentido deja de hacer mundo. *Fractal*, 13-41.
- Ramirez, M. (2017). Metafísica, violencia y ontología. *Sincronía*, 126-142.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Sazbón, J. (2002). El legado teórico de la Escuela de Frankfurt. En A. Boron , & A. de Vita, *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (págs. 181-214). Buenos Aires: CLACSO.
- Segura, C. P. (2011). Heidegger. La copoertenencia de Da-sein y ser. Una confrontación con Kant. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 295-320.
- Taccetta, N. (2011). *Agamben y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Tobar, J. P. (2004). La nueva democracia republicana. La crítica del posestructuralismo francés a los supuestos nietzscheanos-heideggerianos. En D. Coral, *El posestructuralismo en la filosofía política francesa contemporánea: crítica, presupuesto y proyecciones* (págs. 161-210). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vega, F. (2012). La tarea de la Destruktion y el concepto de tiempo. Consideraciones en torno a la destrucción de la historia de la ontología anunciada por Heidegger en Ser y tiempo. *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 41-62.
- Von Justi, J. E. (1996). *Ciencia del Estado*. Toluca: Instituto de Administración Pública del Estado de México A.C.